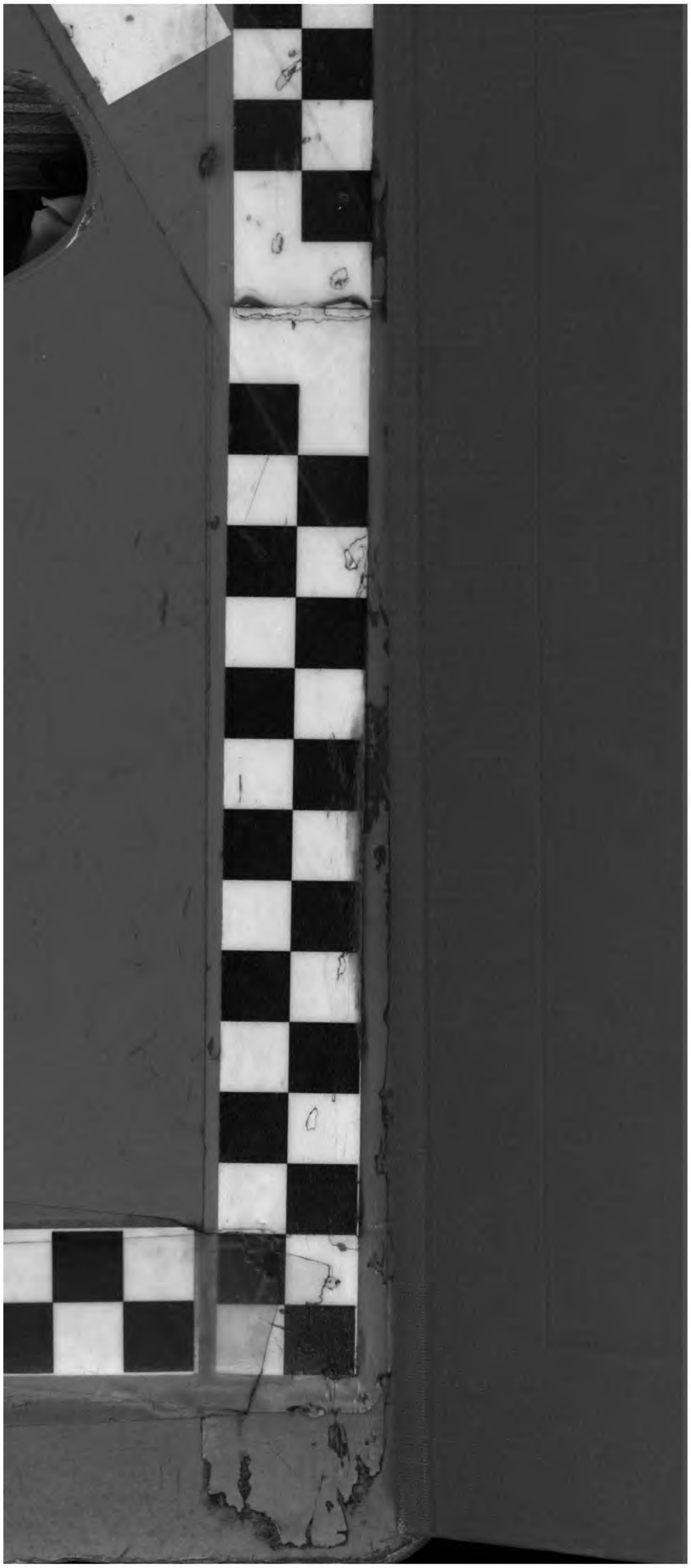


WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIV. BAND.

WIEN, 1900.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Artikel.

Seite

Von der deutschen armenischen Expedition, von C. F. LEHMANN 1
Kritische Beiträge, von OTTO BÖHTLINGK 46
Genesis des Mahābhārata, von M. WINTERNITZ 51
Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse, von N. RHODOKANAKIS 78
Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse, von ED. MAHLER . . 109
Ueber das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman im vedischen Opfer, von W. CALAND 115
Zur Kenntniss der chinesischen Musik, von F. KÜHNERT 126
Textkritische Glossen zu den Proverbien Cap. 23 und 24, von D. H. MÜLLER 149
Der Frahang i oīm, von HANS REICHELT 177
Zur Mahābhāratafrage, von J. KIRSTE 214
Der indische Lexikograph Hugga, von THEODOR ZACHARIAE 225
Ein neuer nubischer König, von J. KRALL 233
Bemerkungen zur malaischen Volksreligion, von M. WINTERNITZ 243
Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a, von WILLY FOY 277
Grusisches (Georgisches) Bruchstück der Kalilag und Dimnag, von ALEXANDER CHACHANOF 301
Ein textus ornatior der Anekārthadhvanimañjarī, von THEODOR ZACHARIAE . 325
Vi vo máde, von A. HILLEBRANDT 347

Anzeigen.

Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, von L. v. SCHROEDER 153
Indologisches für ein grösseres Publicum: HERMANN OLDENBERG, Aus Indien und Iran. — ALFRED HILLEBRANDT, Alt-Indien. — Die Çukasaptati, aus dem Sanskrit übersetzt von RICHARD SCHMIDT, von L. v. SCHROEDER . 155
GEORG BÜHLER, Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde, von L. v. SCHROEDER 157

Seite

E. HARDY, Dhammapâla's Paramatthadîpanî, von E. MÜLLER-HESS 265

C. C. UHLENBECK, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, von L. v. SCHROEDER 268

KARL EUGEN NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddho's, von E. MÜLLER . . . 349

ALBERT GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus, von L. v. SCHROEDER . . . 352

MONIER-WILLIAMS, A Sanskṛit-English Dictionary, von M. WINTERNITZ . . . 353

CARL MEINHOF, Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen, von OTTO BREMER 360

Kleine Mittheilungen.

Consonanten-Permutation im Armenischen. — Armenische und arabische Etymologien, von MAXIMILIAN BITTNER 160

RV V, 1, 1. — Aus einem Briefe des Dr. M. A. STEIN, von L. v. SCHROEDER . 165

Ein keilinschriftliches Fragment im Museum von Bucarest. — Die Formel der jüdischen Responsenliteratur und der muhammedanischen Fetwâs in den sabäischen Inschriften. — ילקוט המכירי. — Palmyrenisches Bild mit Inschrift. — Eine Vermuthung über den Ursprung des Namens *JHWH*. — Die Inschrift von Naḳb-el-Hagar, von D. H. MÜLLER . . 169

Hohes Lied 6, 11, von RUDOLF DVOŘÁK 174

Nachträge und Berichtigungen zu den Mittheilungen ,Von der deutschen armenischen Expedition', von C. F. LEHMANN 175

Zur Geographie Syriens in der Ramessidenzeit. Das Land Opa, von FRANZ Freih. VON CALICE 271

अर्म्य adj. ,aus einer Trümmerstätte stammend', von L. v. SCHROEDER 275

Die Baʿal Lebanoninschrift, von A. LUDWIG 276

Aethiopisch እርዌ፡ und armenisch *էրէ* oder *երէ*. — Aethiopisch ጕርዔ፡ *guerʿē* ,Kehle'. — Aethiopisch ጸንዐ፡ (*ṣanʿa*), von Dr. MAXIMILIAN BITTNER 370

Ajaḥ pîtaçastraḥ, von A. LUDWIG 371

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1900 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften 374

Von der deutschen armenischen Expedition.

Von

C. F. Lehmann.

Der Aufforderung, für den Leserkreis dieser *Zeitschrift* über die von Dr. Belck und mir ausgeführte Forschungsreise durch Armenien zu berichten, komme ich, so weit es die gegenwärtige Sachlage gestattet, mit besonderem Vergnügen nach.

Der Bericht kann freilich nur ein vorläufiger sein. Die abschliessende Rechnungslegung über die gesammten gewonnenen Resultate gebührt zunächst den uns unterstützenden Akademien und Gesellschaften. Sie ist zudem im gegenwärtigen Augenblick noch nicht ausführbar, weil der Eine von uns beiden noch, mit abschliessenden Arbeiten beschäftigt, in Armenien weilt. Erst wenn Dr. Belck, der Monate lang von mir getrennt gereist ist, zurückgekehrt sein wird, werden wir die gesammten Ergebnisse unserer beiderseitigen Forschungen voll überblicken und genau feststellen können. Immerhin wird es sich schon jetzt verlohnen, auf Grund unserer an verschiedenen Stellen veröffentlichten Vorberichte[1]

[1] Siehe: *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1898, Sitzungen vom Juli (S. 414—416), November (S. 522—527), December (S. 568—592). ‚Bericht über eine Forschungsreise durch Armenien', *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, Gesammtsitzung vom 9. Februar 1899, Nr. VII, S. 116—120. ‚Vorläufiger Bericht über die im Jahre 1899 erzielten Ergebnisse einer Forschungsreise durch Armenien', *Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Philologisch-historische Classe 1899, Heft 1 (vorgelegt 25. Februar 1899), S. 80—86. ‚Reisebriefe von der armenischen Expedition . . .', *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg,* Bd. XV, 1899, S. 1—23 (Brief 1—4) und S. 189—221

ein einheitliches Bild über den Verlauf und einen Theil der gewonnenen Ergebnisse, unter Beifügung einzelner neuer Züge zu gestalten.

Aufgabe der Expedition, die am 8. Mai 1898 die Ausreise von Berlin antrat, war das Gebiet des einstmaligen chaldischen (urarṭäischen, vannischen) Reiches möglichst seiner ganzen Ausdehnung nach zu bereisen, die bekannten chaldischen Keilinschriften neu zu collationiren und nach neuen Keilinschriften dieser Gattung zu suchen, sowie gleichzeitig die zu durchreisenden Gebiete nach Möglichkeit geographisch aufzuhellen und zu erforschen.

Bei der archäologischen Erforschung der Gebiete, in denen die Keilschrift heimisch war, haben ja die deutschen Forscher, deutsch im weitesten Sinne genommen, nachdem ein Deutscher, Grotefend, den Weg zur Entzifferung der Keilschrift gezeigt hatte, lange Zeit im Hintergrunde gestanden. Assyrien und Babylonien sind im Laufe dieses Jahrhunderts vornehmlich von Engländern und Franzosen erforscht worden. Erst jetzt treten nach den Amerikanern die Deutschen mit in den Wettkampf ein. Aber lange ehe in Chorsabad und Kuyunğyk Botta und Layard die Trümmer assyrischer Königspaläste mit ihrem Reichthum an Inschriften aufdeckten, ja selbst ehe Burnouf und Lassen, auf Grotefends keilinschriftlicher Entzifferung fortbauend, ein volles Verständniss der altpersischen Keilinschriften gesichert hatten, hat ein deutscher Forscher auf

---

(Brief 5). ‚Aus Briefen der Herren Dr. W. Belck und Dr. C. F. Lehmann an C. Bezold', *Zeitschrift für Assyriologie* xiii, S. 307—322. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1899. April (S. 411—420), Mai (S. 487—489). ‚Zweiter Vorbericht über eine Forschungsreise in Armenien', *Sitzungsberichte der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Gesammtsitzung 27. Juli 1899, Nr. xxxviii, S. 745—749. ‚Die Rusas-Stele von Topzauä (so lies!)' *Zeitschrift für Ethnologie* 1899, S. 99—132. Vgl. auch C. F. Lehmann, ‚Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien', *Archiv für Religionswissenschaft,* Bd. iii, S. 1—17.

Ueber den Stand der Forschung nach Belcks erster Reise 1891 orientirt am Bequemsten mein Aufsatz in der *Deutschen Rundschau*, December 1894: ‚Das vorarmenische Reich von Van.' — S. ferner u. A. W. Belck und C. F. Lehmann, ‚Ein neuer Herrscher von Chaldia', *Zeitschrift für Assyriologie* ix, S. 82—99 und 339—360 und ‚Chaldische Forschungen' Nr. 1—3 *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1895, S. 578—616, Nr. 4—6 1896, S. 309—327, Nr. 7 1897, S. 302—308.

deutsche Anregung Armenien bereist. Die reichhaltige Sammlung vorarmenischer Keilinschriften, die der hessische Gelehrte Professor Schulz der Wissenschaft gewann, musste theuer mit dem Tode des jungen Forschers bezahlt werden, der 1829 in der Gegend von Djulamerik der Mordlust eines kurdischen Häuptlings zum Opfer fiel.

Angeregt war Schulz nicht in erster Linie, wie man meist liest, und wie auch ich es früher dargestellt habe, von dem französischen Gelehrten St. Martin, sondern es war kein Geringerer als Carl Ritter, der Begründer der modernen historischen Geographie, welcher Schulz auf dieses Forschungsgebiet hinwies und in der Folge St. Martin in seinem Wirken auf Schulz bestärkte.[1]

Das von Schulz gesammelte und geraume Zeit nach seinem Tode im *Journal Asiatique* veröffentlichte Material hat lange Zeit den, nur durch gelegentliche Einzelfunde allmählich vermehrten Grundstock des Materials an vorarmenischen Keilinschriften gebildet. Während dieser Periode der gelegentlichen Vermehrung des Materials haben, nach einer ersten Andeutung von Oppert, Hincks, Sayce[2] und Guyard[3] die Entzifferung der vorarmenischen Keilinschriften angebahnt. Sayce's Uebersetzungen, in mancher Hinsicht unvertretbar und mehrfach in sich unklar und selbst sinnlos, haben doch der Forschung die Wege gewiesen und werden alle Zeit als Grundlage der Forschung auf diesem Gebiet mit Dankbarkeit betrachtet werden.

An dem Abschluss dieser vorbereitenden Periode ist die österreichische Wissenschaft in hervorragender und glücklicher Weise betheiligt. Professor Joseph Wünsch, Prag, brachte von einer zu geologischen Zwecken unternommenen Reise Copien verschiedener

---

[1] S. Ritters *Erdkunde*, Bd. ix, S. 981 f., wo dieser die Priorität dieser Anregung in seiner abgeklärten Weise, unter Beibringung erschöpfender Daten, für sich in Anspruch nimmt.

[2] The Cuneiform Inscriptions of Van, *Journal of the Royal Asiatic Society* xiv. (vier Nachträge in den weiteren Bänden des *IRAS.*)

[3] Les Inscriptions de Van, à propos d'un ouvrage de M. Sayce. Mélanges d'Assyriologie, p. 113—144.

vorarmenischer Keilinschriften mit, von denen eine durch David Heinrich Müller veröffentlicht worden ist.[1] Die diese Veröffentlichung begleitenden sprachlichen Untersuchungen, die weit über die Bedeutung eines Einzelcommentars hinausgehen, bezeichnen einen wesentlichen Fortschritt im Sinne einer wissenschaftlichen Behandlung und des Eindringens in das Verständniss der vorarmenischen Inschriften.

Der Uebergang zu einer systematischen Sammlung des Materials der vorarmenischen Keilinschriften wurde angebahnt durch die von W. Belck im Jahre 1891 ausgeführte Forschungsreise durch Armenien. An sich nicht zu diesem Zwecke unternommen, brachte sie, in Folge zufälliger und glücklicher Umstände, deren Schilderung man an anderer Stelle vergleichen wolle (s. namentlich meine zusammenfassende Darstellung in der *Deutschen Rundschau,* December 1894) eine beträchtliche Vermehrung des Materials an chaldischen Inschriften. Die von Belck beobachtete Methode genauester Berücksichtigung der Fundumstände der Inschriften gewährte die Möglichkeit eines weiteren Eindringens in das Verständniss der Texte und damit einer Würdigung der Cultur, von deren Trägern diese Inschriften herrühren.

Von grundlegender Bedeutung in diesem Sinne dafür wurde namentlich die Inschrift vom Semiramis-Kanal (Šamiramsu[y]) und die der Rusas-Stele. Wenn an der Stützmauer des von Belck zuerst näher beschriebenen grossartigen Wasserkanals, und nur an dieser, in häufiger Wiederholung Inschriften auftreten, die der Hauptsache nach lauten:

Menuaše ini pili aguni Menuaï-pili tini,
'Menuas hat diesen *pili* errichtet, erbaut, *Menuas-pili* ist sein Name',

so war der Schluss unumgänglich, dass *pili* den Kanal, oder vielleicht die Mauer des Kanales, die thatsächlich das Hauptwerk ist und

[1] Die Keilinschrift von Aschrut-Darga, *Abhandlungen der Wiener Akademie der Wissenschaften* 1886. Darin auch erste Veröffentlichung der Inschrift von Astmadzaschîn.

die auch speciell von den armenischen Schriftstellern[1] als Damm, des Flusses' (*ambartak getoyn*) bewundernd genannt wird, gemeint ist. Früher hatte man *pili* nach dem einen schon bekannten Text (Schulz Nr. xix) ohne Schulz's Angaben über deren Standort zu verwerthen (Sayce Nr. xxii), mit ‚Inschrift' gedeutet, obwohl man billig hätte einsehen dürfen, dass es ungereimt war anzunehmen, der König habe, nachdem er sich als Urheber der Inschrift benannt, die Inschrift ausserdem nochmals mit seinem Namen belegt. ‚Menuas hat diese Inschrift gemacht, Menuas-Inschrift ist ihr Name.' Es hätte schon damals klar sein sollen, dass *pili* etwas ausserhalb der Inschrift Liegendes bedeutete, etwas auf das sich die Inschrift bezog.

In die Bedeutung der Inschrift der von Belck auf seiner ersten Reise entdeckten Stele des Königs Rusas einzudringen wäre nicht gelungen, wenn nicht Belck mit Nachdruck auf die Thatsache hingewiesen hätte, dass sie sich in der Nachbarschaft eines künstlich angelegten Stausees, des Keschisch-göll (Priestersees), befindet, auf dessen Anlage sie möglicherweise Bezug habe. In welcher Weise sich das bewahrheitet hat, und welchen Gewinn die Forschung auf diesem Gebiet gerade aus der Entzifferung der Rusas-Stele gezogen hat, kann hier nur, unter Verweisung auf unsere früheren Darlegungen,[2] angedeutet werden. Man wird sagen können, dass speciell die Entzifferung der Rusas-Stele, die mir unter Verwerthung von Belcks Angaben zu einem guten Theil gelang, den Hauptanstoss und die Hauptgrundlage für unsere, sich nunmehr ihrem Ende zuneigende gemeinsame Expedition abgab. Schon im Jahre 1893 machte mir Belck den Vorschlag, gemeinsam mit ihm Armenien zu bereisen, behufs einer systematischen Durchforschung des gesammten Gebietes des chaldischen Reiches, wobei neue Inschriften aufgesucht und

---

[1] ամբարտակ գետոյն S. Thomas Arzruni, Buch iii, § 36. Dass hier eben der bei Moses von Chorene I. beschriebene Semiramis-Kanal gemeint sei, war bisher nicht erkannt worden, wie bei Brosset, *Collection d'Historiens Arméniens* i, p. 237 n. 2 ersichtlich.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie* 1892, S. 142 ff., *Zeitschrift für Assyriologie* vii, S. 256, Anm. 2; ix, S. 341 ff.

die früher bekannten collationirt werden sollten. Belck hatte auf seiner ersten Reise mannigfache Nachrichten für das Vorhandensein von Inschriften erhalten, die er nicht aufgesucht hatte, weil er nach den ihm irrthümlich zugegangenen Nachrichten annahm, dass diese Inschriften überhaupt sämmtlich bekannt seien.

So schien ein Grundstock von neu zu findenden Inschriften gesichert, der reichhaltig genug war, um ein solches Unternehmen zu rechtfertigen. Mit den Zeichnungen für das Unternehmen ging Rudolf Virchow voran, indem er aus der Rudolf Virchow-Stiftung einen namhaften Betrag zur Verfügung stellte, dem seither noch mehrere Bewilligungen aus dieser Stiftung gefolgt sind. Eine grosse Anzahl privater Förderer schlossen sich an. Bedeutende Beiträge wurden von der Averhoff-Stiftung Hamburg, der geographischen Gesellschaft Hamburg, und der Kellinghusen-Stiftung Hamburg gewährt. Auch die königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin und die Gesellschaft für Wissenschaften Göttingen betheiligten sich. Was noch fehlte, wurde durch die Liberalität Seiner Majestät des Deutschen Kaisers aus dem allerhöchsten Dispositionsfonds gewährt.

Durch die Unruhen in dem zu bereisenden Gebiet wurde das Unternehmen jahrelang verzögert, und als wir am 8. Mai 1898 Berlin verliessen, waren wir noch nicht vollkommen sicher, dass wir das Hauptgebiet, die Türkei, überhaupt würden betreten können. Noch viel weniger konnte damals vorausgesehen werden, dass die zunächst für acht Monate geplante Reise in Folge der Reichhaltigkeit der Funde eine so erheblich längere Ausdehnung annehmen würde.

Wir erwarteten nach den vorhandenen Nachrichten, in Russland einige neue Keilinschriften zu finden, und es erschien nicht ausgeschlossen, dass eine systematische Erforschung der Gegenden um den Urmiasee ebenfalls eine Vermehrung des Materials bringen würde. Dies war jedoch nicht der Fall. Die Neufunde von Inschriften haben sich ausschliesslich auf das türkische Gebiet beschränkt. Die Bereisung des russischen und persischen Gebietes hat aber gleichwohl wichtige Resultate gezeitigt; sowohl was die Nachprüfung der bereits bekannten Inschriften anbelangt als hin-

sichtlich der physischen und historischen Geographie und der Archäologie der durchreisten Gebiete.

Bevor wir den Gang und einen Theil der Ergebnisse der Reise betrachten, wird es sich empfehlen, die uns bekannten Herrscher von Van und Chaldia in ihrer Aufeinanderfolge vorzuführen.

Sardur I. und sein Vater Lutipris, wenn dieser wie wahrscheinlich geherrscht hat, nehmen, wie sich weiter unten zeigen wird, eine besondere Stelle ein. Die Reihe der eigentlichen chaldischen Herrscher eröffnet Aram, der Gegner des 860—26 herrschenden Assyrerkönigs Salmanassar II. Mit diesem hat auch sein Nachfolger Sardur II. (Šeduri) zu kämpfen gehabt.[1] Dem letzteren folgte sein Sohn Ispuinis, der uns bei Samsi-Adad IV., Salmanassars II. Sohn, als Ušpina begegnet. Es folgen Menuas sein Sohn, Argistis dessen Sohn,[2] Sardur III. dessen Sohn, letzterer Gegner Tiglatpilešers II. von Assyrien 745—27 und, wie aus unseren neugefundenen Inschriften hervorgeht, auch von dessen Vorgänger Asurnirari. Ihm folgt Rusas I., dem wir die interessantesten von allen chaldischen Inschriften verdanken, Sargon's II. (722—705) Gegner, diesem Argistis II. (Gegner: Sanherib 705—681), Rusas II. sein Sohn, unser ‚neuer Herrscher von Chaldia',[3] Zeitgenosse Asarhaddons. Ob Rusas III., Erimenas Sohn derjenige Herrscher ist, mit dem Asurbanabal nach seinen Annalen in Beziehung gestanden hat, ist uns fraglich geworden. Es wäre nicht undenkbar, dass Rusas II., unter Voraussetzung einer langen Regierungszeit, mit Asurbanabal noch in Correspondenz gestanden hätte. Dann würde der von Asurbanabal erwähnte Sardur IV. Nachfolger Rusas' II. sein, und Erimenas und Rusas III., von denen wir nur durch Inschriften auf Toprakkaleh wissen, würden eventuell in eine nicht unerheblich spätere Zeit zu verlegen sein. Möglich bleibt

---

[1] Ueber die wahrscheinlich anzunehmende und im Text durchgeführte Unterscheidung zwischen Sardur I., Sohn des Lutipris und Sardur, dem Nachfolger Aram's (vermuthlich Aram's Sohn), s. Belck, *Verhandlungen d. Berl. anthrop. Ges.* 1894, S. 486.

[2] Argistis, Sohn des Menuas, heisst chaldisch Argistis Menuaḫinis u. s. f.

[3] Siehe die oben S. 1 Anm. 1, citirten Abhandlungen.

aber auch die Reihenfolge: Rusas II., (Erimenas,) Rusas III., Sardur IV.

Und nun zur Reise selbst, die von Berlin aus am 8. Mai 1898 angetreten wurde. In Begleitung des Primaners Lothar Belck, der sich als Volontär angeschlossen hatte, reisten die beiden Leiter der Expedition über Warschau, Odessa, Novo-Rossysk nach Wladikawkas. Der grusinischen Heerstrasse, als einer der wenigen für die Einwanderung der Indogermanen in Vorderasien in Betracht kommenden Wege, wurde eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Belck bereiste später auch die ossetinische Heerstrasse, die aus dem gleichen Grunde Beachtung fordert. In Tiflis wurden die Keilinschriften des Museums, namentlich die schwierige, stark zerstörte Inschrift von Sarykamyš (Argistis I.) und die von Atamḫan (Novo-Bayazed), von Sardur III. (Argistiḫinis) herrührend nachgeprüft, was bei dem schlimmen Erhaltungszustand der erstgenannten sehr erhebliche Zeit und Mühe in Anspruch nahm. Sodann ging es (Anfang Juni) zum Siemens'schen Kupferbergwerk Kedabeg, wo vor Jahren Dr. Belck seine kaukasischen Forschungen mit ausgedehnten, höchst erfolgreichen Ausgrabungen der dortigen Gräberfelder begonnen hatte um dann schliesslich seinen vierjährigen Aufenthalt mit der oben genannten ersten Reise durch Armenien (1891) zu beendigen.

In Kedabeg wurde die Ausrüstung vervollständigt, ein Theil der nöthigen Diener angeworben und die erforderlichen Reit- und Lastpferde angekauft. Am 14. (2.) Juli begab sich die Expedition, der sich noch zwei weitere Volontärs, die Herren Woldemar und Boris v. Seidlitz angeschlossen hatten, im Ganzen inclusive Dienerschaft acht Personen und 14 Pferde mit Ueberschreitung des Satanaḫač- und des Gokča-Passes in zwei Abtheilungen an den Gokčasee. Die Ufergestade dieses grossen Alpensees wurden gründlich untersucht und dabei zahlreiche Streiftouren in das südliche Randgebirge ausgeführt. Die von Belck auf seiner ersten Reise entdeckten Inschriften von Zağalu (Sardur III.) und Koelani-Girlan (Rusas I.), sowie die bereits früher bekannte Inschrift von Ordaklu (Argistis I.) wurden collationirt, abgeklatscht und photographirt. Namentlich bei

der zweiten der genannten Inschriften ergab diese Nachprüfung wesentliche Verbesserungen gegenüber der Herausgabe der Inschrift durch Nikolsky.[1] Im Uebrigen wurden zahlreiche prähistorische Gräber, namentlich auch bei Zağalu festgestellt. Das Ostufer des Sees, das von einem Theil der Expedition im Segelboot auf der Strasse von Zağalu bis Čurğa befahren und untersucht wurde, erwies sich zur Anbringung von Keilinschriften ungeeignet. Es fehlten die unerlässlichen Felspartien.

Zu erwähnen ist in Russland ferner noch der Besuch von Etschmiadzin, wo die Expedition von Sr. Heiligkeit dem Katholikos in Audienz empfangen wurde und wo die zahlreichen auf russischem Gebiet, namentlich bei Armavir gefundenen Inschriften collationirt wurden. Den Inschriften von Elar (Argistis I.) und von Kulidjan (desgl.) bei Alexandropol wurde zum Zwecke der Collation ebenfalls ein Besuch abgestattet. Im Uebrigen musste wegen der in der Araxesebene herrschenden Hitze — bis gegen 60° C. auf den schattenlosen Landstrassen — der Aufenthalt in Russland verkürzt werden. Es wurde möglichst schnell nach dem hochgelegenen und daher kühleren Azerbeidjân aufgebrochen. In Nachičevan [13. (1.) August] erwiesen sich die berühmten persischen Monumente als theils zerstört, theils — dies gilt von dem zehneckigen grossen Thurm — fast ihres gesammten Mosaikschmuckes beraubt, augenscheinlich durch den Eigenthümer Rahim Chan Nachitschevansky selbst, der sie verkauft haben wird. Am 14. (2.) August wurde bei Djulfa die persische Grenze überschritten. Auf dem Wege von dort nach Täbriz trafen Woldemar v. Seidlitz und der Schreiber dieser Zeilen im Dorfe Gälingeia, mitten im tatarischen Sprachgebiet, auf einen anscheinend bisher wenig oder gar nicht beachteten iranischen Dialect, der gegenüber dem Neupersischen bedeutende Unterschiede aufweist. Benannt wird er nach einem anderen Dorfe Harzan, in welchem er ebenfalls gesprochen wird.

[1] In seiner werthvollen Ausgabe der auf russischem Gebiet gefundenen vannischen Inschriften in den *Materialien zur Archäologie des Kaukasus*, Heft 5 (*Матеріалы по археологіи Кавказа. Выпускъ* 5, 1896).

Am 17. (5.) August wurde Täbriz erreicht. Der Aufenthalt dort galt der Erwirkung der für die Umreitung des Urmiasees nöthigen Empfehlungsschreiben. Auch wurden vielfache, wie sich später freilich erwies, meistentheils wenig zuverlässige Erkundigungen über aufzusuchende Inschriften eingezogen. Von grossem Werth war das Rundschreiben an alle Kurdenfürsten, das der Generalgouverneur von Azerbeidjân, der Emir Nizâm, der Expedition ausser reichlichen Empfehlungen an die Behörden mitgab. Da er selbst Kurde von Geburt ist und gleichsam als Chef aller persischen Kurden verehrt wird, so erwies sich dieses Schreiben als ein wahrer Talisman, sowohl für die Sicherheit wie für die Förderung der Zwecke der Expedition. Diese besonders freundliche Aufnahme seitens des Emir Nizâm verdankt die Expedition dem Empfehlungsschreiben des persischen Gesandten in Berlin, Mirza Reza Chan.

Durch die am 23. (11.) August ausgebrochenen Brotunruhen um einige Tage verzögert, fand die Weiterreise am 27. (15.) August statt und es begann nun die Umreitung des Urmiasees auf der Route Täbriz—Marağa—Saučbulaq—Ushnuj—Urmia—Salmas. Das Hauptergebniss dieser Umreitung liegt auf geographischem Gebiet. Die Karte des Urmiasees und seiner Umgebung wird durch die vorgenommenen Breitenbestimmungen, Höhenmessungen mittels des Hypsometers und durch die Anvisirungen eine wesentliche Veränderung erfahren,[1] wie das unser Heinrich Kiepert vorausgesagt hatte, den wir rückkehrend leider nicht mehr unter den Lebenden antreffen sollten. Ihm, dem die historisch-geographische Erforschung Armeniens so ausserordentlich viel verdankt, und der unserer Reise ein besonders lebhaftes Interesse entgegenbrachte, bewahrt die Expedition ein dankbares, verehrungsvolles Andenken.

Wichtiges ergab der Besuch der Menuas-Inschrift am Felsen von Taschtepe, oder vielmehr, da der Haupttheil abgesprengt worden

[1] In Urmia trafen wir mit dem englischen Forscher Dr. Günther zusammen, mit dem Lothar Belck die Heimreise antrat, nachdem W. und B. von Seidlitz bereits von Täbriz aus nach Russland zurückgekehrt waren. Dr. Günther hat über seine naturwissenschaftlichen und geographischen Untersuchungen im *Journal of the Geographical Society*, 1899, berichtet.

ist und sich gegenwärtig im Britischen Museum befindet, ihrer kümmerlichen Reste. Die Inschrift ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie die Lage des von Menuas eroberten Mannäerlandes bis auf den heutigen Tag bestimmt und kenntlich macht.[1] Wer die fruchtbare, wein- und getreidereiche Ebene, inmitten deren sich der isolirte Felskegel Taschtepe erhebt, zur Zeit der Ernte durchritten hat, begreift warum sich die Mannäer gerade hier festgesetzt hatten, begreift warum das Mannäerland Assyrern und Chaldern gleich begehrenswerth schien. Kurz vor Saučbulaq wurden die hochgelegenen und nur mit Hilfe von Leitern zugänglichen Felsenkammern von el Fakrakar besucht. Sie sind offenbar chaldischen oder quasi-chaldischen Ursprunges und dienten als Grabkammern, wie die in dem Boden angebrachten Oeffnungen, eine für einen ausgewachsenen Menschen und zwei für Kinder, beweisen. Dies ist jedoch eine Ausnahme. Die grosse Mehrzahl der chaldischen Felsenkammern und Felsenzimmer sind nicht, wie man das so oft in den Berichten früherer Reisender ausgesprochen findet, als Grabkammern zu betrachten, sondern dienten nachweislich als Wohnungen für Lebende.

Ueber Saučbulaq und Ushnuj gelangten wir dann nach Haeg, dem am Fuss des Kelischin belegenen Kurdendorf. Die Inschrift der von Ispuinis und Menuas herrührenden Kelischin-Stele ist noch nie an Ort und Stelle im Original untersucht worden; wer sie besuchte, hat sich begnügt, einen Abklatsch oder Abguss zu machen.[2] Wir haben solcher Prüfung der Originalinschrift zwei Tage gewidmet. Dass die Erfahrungen und Erinnerungen, die sich an diesen zweimaligen Besuch der nicht ohne Grund verrufenen Oertlichkeit knüpfen, zu den behaglichsten unserer Reise gehören, können wir auch jetzt noch nicht behaupten, wenn auch die dortigen Vorkommnisse durch spätere Ereignisse in den Schatten gestellt worden sind. Indessen lohnte es der Mühe. Eine nicht geringe Zahl von Lesungen,

---

[1] S. Belck, ‚Das Reich der Mannäer', *Verhandlungen der anthropologischen Gesellschaft*, 1894, S. 497 ff.

[2] S. unsere Abhandlung: ‚Ueber die Kelischin-Stele', *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, S. 389—400.

die von den Ausgaben nach den Abklatschen, auch von der von SCHEIL nach MORGANS Abklatsch, abweichen, hat sich ergeben, und ebenso hat die von BELCK vertretene Anschauung, dass die chaldische Inschrift auf der Ostseite die Fortsetzung der assyrischen Inschrift auf der Rückseite darstelle, eine schlagende Bestätigung erfahren. Denn Zeile 1 der chaldischen Inschrift zeigt deutlich die Worte: *i-ku-ka-ni sale* (*MU*) ‚im selben Jahre'. Der Besuch der Kelischin-Stele ist als die schwierigste und erfolgreichste unserer wissenschaftlichen Unternehmungen auf persischem Gebiet zu betrachten.

Bei Urmia interessirte uns besonders der Trümmerhügel Goektepe als Fundstelle des im *American Journal of Archaeology*, August 1889 veröffentlichten seltsam grossen Cylinders, dessen Darstellungen deutlich babylonischen Einfluss zeigen, aber offenbar in einer durch die einheimische Wiedergabe veranlassten Modification.[1]

Mit der Ankunft in Van, das auf der Route Salmas—Baschkala—Choschab am 24. September erreicht wurde, begann der erfolgreichste Abschnitt der Expeditionsthätigkeit. Van diente bis Anfang Februar 1899 als Standquartier der Expedition. Während dieser Periode sind drei Hauptabschnitte zu unterscheiden:

1. Die Zeit der ersten Arbeit an den Denkmälern in und unmittelbar bei Van,

2. die der näheren und ferneren Ausflüge, und

3. die der Fortsetzung der Arbeiten an den Denkmälern und Inschriften von Van selbst.

Zunächst wandten wir in Van unsere Aufmerksamkeit den Inschriften und den in den Felsen gehauenen Zimmern und Sälen des Citadellenberges von Van (Van-kal'ah) zu. Der Citadellenberg bildet eine isolirte, aus hartem Marmorkalk bestehende, in westöstlicher Richtung verlaufende Erhebung, deren Westende dem, bei gegenwärtigem Wasserstande noch erheblich (1 *km*) entfernten Vansee zugewandt ist.

[1] Ueber die Versuchsgrabungen in Goektepe s. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, 1898, S. 524 ff.

Neben dem nach Osten zu belegenen Hauptthor (Täbriz-kapussy) der Citadellenstadt befindet sich im Felsen nach Art einer Nische eingehauen eine stark zerstörte Inschrift, die für unentzifferbar galt. Ihre Lesung ergab werthvolle Nachrichten über die älteste Geschichte Vans und seiner Dynastie. In dem dreimalig wiederholten 16 zeiligen Text theilt Ispuinis mit, dass er selbst und sein Sohn Menuas, sowie dessen Sohn Inuspuas die Burg auf dem Vanfelsen erbaut haben. Von Inuspuas wusste man bisher nur durch eine von Dr. Belck 1891 aufgefundene Inschrift, die in dem Boden vor der Kuršûn-Moschee eingelassen ist. Inuspuas war, wie durch diese Inschrift, sowie eine weitere von uns neugefundene noch deutlicher ersichtlich wird, von seinem Vater und seinem Grossvater zur Herrschaft bestimmt und ist wohl von seinem Bruder Argistis I. beseitigt worden. Von Sardur I., dem Sohn des Lutipris, stammt ein an den Fuss des Citadellenberges angebautes Castell aus ungeheuren, sehr regelmässig behauenen Felsquadern, bis zu 6 *m* lang und $^5/_4$ *m* hoch. Dort hat sich der König, so weit wir es wussten, in zwei Inschriften verewigt, die noch in assyrischer Sprache abgefasst, die ältesten einheimischen Denkmäler auf armenischem Boden darstellen, die wir kennen (Sayce Nr. i und ii). Wir fanden den wohlerhaltenen Anfang einer dritten gleichlautenden Inschrift, die für die Sicherung des Textes erfreuliche Anhaltspunkte gibt.

Der grössere Theil der, am Vanfelsen befindlichen, baulichen Anlagen aus chaldischer Zeit und der Inschriften liegt innerhalb des Bereiches der auf dem Felsen erbauten türkischen Citadelle. Ihr Besuch, jetzt streng verboten, wurde uns nach Vorweisung der durch die deutsche Botschaft in Constantinopel erwirkten, von der türkischen Regierung auf ein Irade des Sultans hin ausgestellten Empfehlung an den Wali, bereitwillig gestattet. In der Innenmauer der Citadelle fanden wir einen bisher unbekannten Stein mit einer Inschrift des Menuas, die sich offenbar auf den schon von Schulz beschriebenen grossen Felsensaal an der Nordseite der Van-kalah bezieht. Sie zeigt nahe Verwandtschaft mit der an dessen Ausgang angebrachten, von Schulz (Nr. xvi) publicirten Inschrift (Sayce Nr. xxi).

Erklärende und begleitende Inschriften zeigen ausser diesem Menuas-Saal nur noch die von dessen Sohn Argistis I. an der steilen Südseite des Vanfelsens angebrachte Felsenzimmer und Kammern, an deren Aussenseite die höchst umfangreichen Annalen des Königs stehen. Alle übrigen Räume dieses wunderbaren Felsenschlosses sprechen nur durch ihre Erscheinung und das Mass von Arbeit und Geschicklichkeit, von denen sie Zeugniss ablegen. Sie alle sind eingehender Besichtigung von uns unterzogen worden, wobei noch mehrfach neue, von Schulz nicht gesehene Seiten- und Hinterräume aufgefunden sind. Am grossartigsten stellten sich dar die sogenannten ‚Todtenkammern', die aber sicher Wohnräume für Lebende, mit Ruhebänken an den Seitennischen etc. darstellen. Eine grosse Treppe von 26 Stufen in den Felsen gehauen führt zu ihnen herunter und endigt in einer grossen Terrasse, die dem Felsen durch Glättung abgewonnen ist. Das Gleiche gilt von der rechtwinklig auf ihr sich erhebenden Felswand, auf deren geglätteter Vorderseite die Thüröffnung zu den Zimmern sich befindet, von der Terrasse aus mittels einer siebenstufigen Treppe erreichbar. Die Zimmer selbst übertreffen alle übrigen Felsenbauten durch die Sorgfalt, mit der das Gestein bearbeitet, die Wände polirt sind. Es ist auffallend, dass diese bedeutendsten Felsenkammern keine begleitende Inschrift tragen. Wären solche etwa auf, jetzt verschwundenen, Metallplatten angebracht gewesen, so würde man, wie bei dem verlorenen Anfang der Argistis-Annalen, Spuren von und Vorrichtungen zu solcher Anbringung zu finden erwarten. Vielleicht rühren die Kammern von Sardur III. her, der durch die Eroberung seiner Hauptstadt durch Tiglatpileser III. an der beabsichtigten Anbringung von Inschriften verhindert sein konnte (vgl. u. S. 17).

In zweiter Linie richtete sich unsere Aufmerksamkeit während der ersten Periode unseres Aufenthaltes in Van auf die Kirchen der eigentlichen Citadellenstadt. Wir konnten nicht mehr hoffen, als eine Nachlese durch Collation und erneutes Copieren der viel früher schon veröffentlichten Inschriften zu halten. Schulz's und Layard's Arbeiten, so verhältnissmässig zuverlässig sie waren, bedurften doch

in mancher Richtung der Ergänzung und Verbesserung. Zu unserer grossen Ueberraschung machten wir hier jedoch eine grosse Anzahl sehr bedeutender Neufunde. Dabei ist die merkwürdige Thatsache zu verzeichnen, dass die Anzahl der neuentdeckten Schriftsteine verhältnissmässig gering, dagegen die Zahl der neuentdeckten Inschriften ausserordentlich gross ist. Das hängt so zusammen.

Wir hatten schon in Deutschland die Ueberzeugung gewonnen, dass die Rusas-Stele rückseitig beschrieben gewesen sein müsse. Und mit dem Bedauern, dass von Belck die Rückseite nicht untersucht worden war, verband sich die Aufstellung des Principes, dass auf die Rückseiten der Stelen und Schriftsteine, wo immer man ihnen begegne, eine grössere Aufmerksamkeit verwandt werden müsse. Ist doch auch die Thatsache, dass die Kelischin-Stele, die absolut frei von allen Seiten zugänglich auf der Passhöhe steht, zweiseitig beschrieben ist, erst vor ganz kurzem durch de Morgan festgestellt worden. Alle übrigen früheren Besucher kannten nur die Inschrift der einen Seite.

Wir werden bald sehen in wie weit sich unsere Schlussfolgerung betreffs der Rusas-Stele als gerechtfertigt erwiesen hat. Einstweilen belohnte sich die Anwendung des genannten Princips dadurch dass sich herausstellte, dass sämmtliche in den Kirchen Vans befindlichen Schriftsteine auch auf der eingemauerten Vorder- oder Oberseite, oder selbst auf mehreren Seiten, die durch Einmauerung den Blicken entzogen waren, bisher ganz unbekannte Inschriften trugen. Dem Begehren, diese Steine auf unsere Kosten herauszunehmen und nach Anfertigung von Copien und Abklatschen wieder einzusetzen, stemmte sich der Kirchenrath mit allerhand Vorwänden und Flausen entgegen. Und es begann ein wochenlanger Kampf, der fortgeführt werden musste, trotzdem auf unser telegraphisches Ersuchen Se. Excellenz der kaiserliche Botschafter Freiherr v. Marschall sofort telegraphische Weisung von dem armenischen Patriarchen Malachios erwirkt hatte. Einen Theil der Steine herauszunehmen war erst in der dritten Periode unseres Aufenthaltes in Van möglich.

Von vornherein wurden auch, besonders mit den, von der Rudolf Virchow-Stiftung zur Verfügung gestellten Mitteln Schürfungen auf Toprakkaleh unternommen, dem südlichen Ende des Zimzim Dagh benannten Bergzuges, von dessen Fuss her sich die Gartenstadt Van weithin nach Westen erstreckt. In dieser ersten Periode wurden die Fundamente des einstmals prächtigen Tempels, der gelegentlich englischer Ausgrabungen nicht eben glimpflich behandelt worden war, blossgelegt und ferner eine ungeheure, in den Felsen gehauene Treppe von 50 Stufen entdeckt und von Erde und Schutt befreit, die im Inneren des Felsens hinabführt zu einer grossen mit Ruhebänken und vielleicht einem Badebassin versehenen Felsenhalle.

Die zweite Periode des Aufenthaltes in Van, die der Forschungsausflüge, begann mit einer gleichzeitigen Ausreise beider Mitglieder der Expedition. Dr. Belck unternahm es, die nordöstlichen und nördlichen Ufer des Vansees epigraphisch und geographisch aufzuklären, während ich die Landschaft südlich von Van zu meinem Gebiet wählte. Dr. Belcks auf mehrere Wochen berechneter Reise machte nach acht Tagen der Ueberfall ein Ende, den kurdische Hamidiyé's auf ihn machten, als er den Sipan Dagh besteigen wollte, um dessen absolute Meereshöhe zu bestimmen. Dr. Belck erfuhr so an und in eigener Person die Bestätigung seiner vor sieben Jahren geäusserten Voraussagung, dass nämlich die Bewaffnung der Kurden und ihre Formation zu irregulären Cavallerie-Regimentern, nach dem Muster der Kosaken, sich als ein schwerer Fehler, als ein Krebsschaden für den Bestand der Türkei, als eine schwere Gefährdung der Sicherheit und Ordnung in den von Kurden bewohnten Gebieten erweisen würde. Trotz dieser unwillkommenen Störung war Belcks Ausflug von grossem Erfolge begleitet; acht neue Inschriften wurden aufgefunden, darunter als die wichtigste in Adeljewas am Nordufer des Vansees die erste grössere Inschrift Rusas II. Argistiḫinis, unseres ‚neuen Herrschers von Chaldia' (s. S. 2, Anm.). Die Inschrift enthält zudem wichtige Nachrichten über Kämpfe mit den Moschern und Hethitern.

Ich selbst wandte mich inzwischen zunächst westlich dem Erček-see zu. Der Ausflug galt namentlich einer Keilinschrift, die sich in dem armenischen Dorfe Charakonis (türk. Karagündüz) befinden sollte. Sie wurde dort auch gefunden. Als Schwellenstein in der von den Kurden, wie alle armenischen Kirchen ringsum, 1896 greulig zerstörten und zugerichteten Kirche fand sich ein mit Keilschrift beschriebener Stein, der, von den Dorfbewohnern bereitwilligst freigelegt, sich als eine colossale, beiderseitig beschriebene Stele entpuppte, die Ispuinis und Menuas zur Verewigung ihres Sieges über das zu Assyrien gehörige Land Barsuas und dessen Hauptstadt Mešta, sowie über Assyrien selbst dort gesetzt hatten. Die Kirche steht auf einem Hügel, der deutliche Spuren seiner vormaligen Verwendung als chaldische Burg trägt.

Ein zweiter Ausflug führte mich um das Südende des Erček-Göll und östlich hinter dem Warrak-Dagh herum zum Keschisch-Göll und der in seiner Nachbarschaft befindlichen, von Dr. BELCK 1891 aufgefundenen Rusas-Stele. Der Abfluss des Keschisch-Göll (die ihn regulierende Stauanlage existirt der Hauptsache nach genau so, wie sie vor mehr als $2^1/_2$ Jahrtausenden angelegt) bewässert die Gärten der Gartenstadt Van; aus der Inschrift geht hervor, dass der Keschisch-Göll in ältester Zeit speciell zu diesem Zweck angelegt ist, was wiederum mit einer Umsiedelung der Bewohner von Van (chaldisch Tuspa-na) zusammenhängt. Die alte Stadt lag in der Nähe des Citadellenberges von Van, aber nicht mehr nahe genug, um eine nachdrückliche Vertheidigung von dort aus zu ermöglichen. So war es Tiglatpileser III. (735 v. Chr.) gelungen, die alte Stadt zu zerstören, während die Burg auf dem Citadellenberg uneinnehmbar blieb. Da die für die alte Stadt geschaffene Bewässerungsanlage des Schamiramsu(y) (Menuas-Kanal) nicht nahe an den Vanfelsen geführt werden konnte, so nahm ein König Rusas, wahrscheinlich schon Rusas I., Sohn des von Tiglatpileser III. besiegten Sardur III. eine Neugründung von Van vor. Am Fuss des Toprakkaleh, auf dem dann alsbald oder wenig später Tempel und Königsburg entstanden, wurden die Bewohner von Van angesiedelt, nachdem durch

Anlage des Keschisch-Göll für die nöthige Bewässerung gesorgt war. Der Abfluss des Keschisch-Göll fliesst noch heute an der Ostseite des Toprakkaleh vorbei und führt sein Wasser den Gärten von Van zu. Dies wurde erneut von mir festgestellt. In der Rusas-Stele besitzen wir also die keilinschriftliche Gründungsurkunde der heutigen Gartenstadt Van.

Bei einem späteren Besuch, den Belck der Stele machte, wurde dieselbe gewendet und dabei hat sich denn bestätigt (s. oben) dass die Stele rückseitig beschrieben war. Der Text der Inschrift der Rückseite befand sich auf dem weggebrochenen Theil, aber die letzten der vorher eingegrabenen Linien für die Zeilen laufen noch über ca. $^1/_3$ der erhaltenen Theile der Stelenrückseite. Es waren, wie nicht selten, mehr Zeilen gezogen als schliesslich nöthig waren.

Oberhalb des am Rande der Keschisch-Göll-Ebene belegenen Kurdendorfes Kaissaran fand ich auf schwer zugänglicher höchster Felsenspitze eine kurze, sehr eigenartige Keilinschrift auf. Da sie keinen König nennt, — der einzige bisher bekannte Fall auf dem gesammten Gebiet der chaldischen Epigraphik und da ihr Standort eine von vielen dicht neben einander auf einer Hochebene befindlichen, unzugänglichen natürlichen Felsenburgen ist, so war ich geneigt die Inschrift in die späte Zeit zu verlegen, da die Chalder sich vor den eindringenden Armeniern in die Berge zurückgezogen hatten; eine Zeit und eine Sachlage, über die wir durch Xenophons Berichte in der Anabasis wie namentlich in der, in diesem Punkt sicher historisch treuen Cyropädie unterrichtet sind. Bei einem späteren Besuch der von mir aufgefundenen Stätte ist es Dr. Belck wahrscheinlich erschienen, dass es sich um eine versteckte und bescheidene Verewigung des chaldischen Technikers, der den Keschisch-Göll angelegt habe, handele. Diese Anschauung hat manches für sich, freilich sollte man dann doch vielleicht vermuthen, dass sein Name genannt wäre, was nicht der Fall ist.

Nachdem in Van das Nöthige zur Einleitung der Untersuchung gegen die kurdischen Attentäter auf Dr. Belck und ihre Anstifter erledigt war, wurden neue grössere Forschungsausflüge in Angriff

genommen. Unser Diener und Dolmetscher Fereč, ein höchst intelligenter junger persischer Tatar, der, wie übrigens auch sein Gefährte in gleicher Stellung, der russische Armenier Ervand Abrahamoff, im Aufsuchen von Keilschriften, Abklatschen und selbst im Copiren sich eine genügende Uebung erworben hat, ging mit Geleit und unter speciellem Schutz der Behörden nach Norden. Wir selbst unternahmen gemeinsam, begleitet ausser von den üblichen Zaptiehs von einer aus einem Officier und zehn Mann bestehenden Kavallerie-Escorte, einen Ritt nach Süden, in die wilden, grossentheils unerforschten Quellgebiete des östlichen Tigris (Boḥtan-su), die Bezirke Nordûz, Schatag und Môks (türk. Müküs). Die Durchforschung dieser Gebiete ergab das Vorhandensein mehrfacher uralter Burganlagen nach Art der chaldischen Burgen, die aus sorgfältig behauenen, ohne Bindemittel geschichteten Steinen bestehen, sofern sie nicht in den Felsen gehauen sind. Letzteres ist theilweise der Fall bei den Anlagen der sagenumwobenen Veste Haikapert am Choshab, zu der uns unser Weg am Tage des Ausritts führte. Keilinschriften wurden aber in diesen Gebieten nicht gefunden, so dass unsere Ergebnisse hauptsächlich auf geographischem Gebiet, das übrigens stets nach Möglichkeit mitbearbeitet wurde, lagen.

Auf dem Rückwege wurde die nahe dem Südufer des Vansees belegene altberühmte Klosterinsel Aγthamar besucht, dann ging es über Vastan ostwärts ins ‚Thal der Armenier‘ (Haiotz-dzor) zum Kurdendorf ‚oberes Meshingert‘, bei dem die Quelle entspringt, deren Wasser König Menuas zur Anlage des nach ihm, wie oben dargelegt, Menuai-pili benannten Kanals benutzte (heute Schamiramsu, Semiramis-Fluss). Wir folgten dem Kanal von der Quelle ab fast in seinem ganzen Verlauf, und fanden dabei eine Anzahl (5) neue Inschriften, die in bekanntem Wortlaut über die Anlage des Aquäducts durch König Menuas berichten und besonders da auftreten, wo bei der Anlage des Kanals besondere Schwierigkeiten zu überwinden waren, so namentlich vor und in Artamid (ca. drei Stunden südlich von Van). Auch für unsere Vorstellungen von der Technik der Chalder und von der Bestimmung des Kanals als einer segen-

spendenden Wasserader, nicht blos für Alt-Van, sondern für die ganze von ihm in seinem mehr als 70 *km* langen Laufe durchströmte Landschaft, war diese erneute Bereisung des Kanals von grossem Werth.

Mit der Rückkehr nach Van nach 20tägiger Abwesenheit begann die dritte der oben bezeichneten Perioden unserer Thätigkeit. Dem Kirchenrath wurde die Erlaubniss abgerungen, mit dem Herausnehmen der rück- oder oberseitig beschriebenen Steine zu beginnen. Die so freigelegten Inschriften rechtfertigten die aufgewandte Mühe reichlich. Von Sardur III. befinden sich in der Kirche Surb Poγos, als Supraporten eingemauert, die zwei Hälften einer ebenfalls auf beiden Breit- und beiden Schmalseiten beschriebenen Stele, von deren Inschriften bisher nur $^1/_6$ bekannt gewesen war. Sie liefert uns die erste namentliche Erwähnung eines Assyrerkönigs in den chaldischen Inschriften: *Ašur-ni-ra-ri-ni A-da-di-ni-ra-ri-e-ḫi,* ‚Asurnirari, Sohn des Adadnirari, ‚König von Assyrien‘. Asurnirari war Tiglatpilesers III. Vorgänger, seine Regierung bezeichnet den Tiefstand der assyrischen Macht: die Weltherrschaft war an die Chalder übergegangen. Erst Tiglatpileser III. stellte das assyrische Weltreich wieder her, ohne jedoch die Macht der Chalder nachdrücklich zu knicken. Es werden durch diesen Neufund nicht blos meine Ausführungen in dem Aufsatze ‚Tiglatpileser III. gegen Sardur von Urarṭu‘[1] bestätigt, sondern es erfährt auch durch die phonetische Schreibung des Patronymikons Adadinirariḫi die lang umstrittene Frage, ob der Name des assyrischen Wettergottes Adad oder Rammân zu lesen sei, ihre Entscheidung in dem ersteren von Oppert und mir vertretenen Sinne.

Menuas' Sohn, Argistis, hat in vielfachen erfolgreichen Kämpfen das Gebiet des chaldischen Reiches nach allen Seiten, besonders nach Norden hin theils erweitert, theils in seinem Bestande vertheidigt. Ausser seinen am Felsschloss von Van eingegrabenen Annalen und

---

[1] ‚Chaldische Forschungen Nr. 6‘ (*Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1896, S. 321 ff.).

verschiedenen Bauinschriften aus der Gegend der von ihm gegründeten Stadt Armavir, waren von ihm namentlich bekannt zwei Inschriften, deren jede auf einem in der Kirche Surb Sahak zu Van eingemauerten Steine steht (Sayce Nr. 45 u. 46). Beide Steine tragen aber auf den eingemauerten Seiten weitere, bisher gänzlich unbekannte Inschriften. Sayce Nr. 45 ist auf der Rückseite mit einer der Vorderseite an Umfang entsprechenden Inschrift beschrieben, die die siegreichen Kämpfe gegen das Land Bustus behandelt; während Sayce Nr. 46 nur die eine Schmalseite eines auf beiden Breitseiten und beiden Schmalseiten beschriebenen Steines, also ca. $^1/_6$ der gesammten den Stein bedeckenden Inschriften darstellt. Letzterer ist das Obertheil einer Stele, und da die Maasse zu dem erstgenannten Stein stimmen, und der Schriftcharakter genau der gleiche ist, so ist anzunehmen, dass wir es hier mit zwei Bruchstücken einer riesigen Stele Argistis I. zu thun haben. Zwischen beiden Bruchstücken würde ein Stück fehlen, auf dem auch die Seiteninschriften (Inschriften der Schmalseiten) ihren Abschluss gefunden haben müssen. Der Text gibt zum Theil eine willkommene, theilweise wörtliche Parallele zu dem vielfach ergänzungsbedürftigen Text der Annalen und bietet ausserdem wichtige, namentlich bauliche und religionsgeschichtliche Nova.

Die Reise war von Haus aus, incl. Hin- und Rückreise, auf acht Monate berechnet, deren letzter der December 1898 gewesen wäre. Wir hätten also Van Anfang des genannten Monats verlassen müssen. Da nun aber die bisherigen Funde nach Zahl und Inhalt die Erwartungen weit übertrafen und wir nach den uns gewordenen Nachrichten mit Bestimmtheit erwarten durften, noch eine sehr bedeutende Zahl von chaldischen Inschriften aufzufinden, wenn es uns gelang das Gebiet des chaldischen Reiches in seiner ganzen Ausdehnung im Süden, Südost und Westen zu bereisen, so bemühten wir uns, die Mittel für eine Fortsetzung der Reise bewilligt zu erhalten. Dies gelang. Fast sämmtliche Factoren, die für die Reise beigesteuert hatten, gewährten nach und nach eine weitere Unterstützung, an ihrer Spitze wiederum Se. Majestät der Deutsche Kaiser. Die Zahl der privaten Förderer und Gönner erweiterte sich hierbei beträchtlich.

Dass diese Fortsetzung der Reise ermöglicht wurde, ist in erster Linie dem unermüdlichen Wirken und dem warmen Eintreten unseres verehrten Virchow zu verdanken.

Nach mannigfaltigen, durch den Abschluss der Arbeiten in Van, das Verpacken der Abklatsche und die Vorbereitungen für die Weiterreise veranlassten Mühen und Verzögerungen brachen wir Anfang Februar von Van auf, nicht ohne dass Dr. Belck den Behörden des Vilajets mitgetheilt hatte, dass er jederzeit auf telegraphische Citation bereit sei, in Van in der Angelegenheit der Untersuchung gegen die Urheber des auf ihn gemachten Ueberfalles zu erscheinen. Im Uebrigen gedachten wir, nach Erforschung des Südens und Westens des chaldischen Reiches, zur Erledigung der verbliebenen Arbeiten nochmals nach Van zurückzukehren.

Wir hatten die Ueberzeugung, dass gerade die vom Centrum des chaldischen Reiches am Weitesten entfernten, das kräftigste Vordringen der chaldischen Macht bezeichnenden Inschriften sich als besonders interessant und wichtig erweisen würden und dass ihre Aufsuchung, soweit sie unbekannt waren, auch bedeutende Umwege und Ausbiegungen lohnen würde, eine Annahme, die sich glücklicherweise durchaus bestätigt hat. Zunächst wollten wir die südlichste chaldische Stele, die nach den vorhandenen Nachrichten bei Sidikân hinter Rovanduz unweit der persischen Grenze aufgestellt war, aufsuchen. Wir waren ihr auf dem Kelischinpass nur wenige Stunden nahe gewesen, aber ein Versuch über die türkische Grenze nach dorthin vorzudringen, musste aufgegeben werden, da nur der eine Erfolg sicher schien, dass die ihn Unternehmenden nicht wieder lebend zurückkehren würden. So galt es denn von Van nach Mosul vorzudringen.

Ob es möglich sei, auf den nach irgendwie bedeutenden Schneefällen unpassirbaren Gebirgen im Süden des Vansees vorzudringen, war in Van eifrig erörtert worden. Die letzten Nachrichten lauteten dahin, dass man über Bitlis—Söört wohl durchdringen könne. Gerade aber als wir die Ausreise begannen, setzte ein sehr bedeutender Schneefall ein, und unsere Reise von Van nach Bitlis und weiter nach Söört war eine unausgesetzte Reihe der grössten Mühen und Strapazen.

Mehr als einmal hing es an einem Haar, dass wir stecken geblieben oder zur Umkehr genöthigt wären. Die eingehende Schilderung unserer Erlebnisse, die ich hier nicht wiederholen kann, findet der Leser in dem fünften unserer Reisebriefe ‚Von der armenischen Expedition', *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft zu Hamburg,* Band 15, S. 189—221.

Die Reise von Söört bis Mosul und weiter über Rovanduz bis zur ‚Stele von Sidikân' förderte namentlich auch auf dem Gebiet der assyrischen Epigraphik und Alterthumskunde manche werthvolle Nebenergebnisse, über die weiter unten zu sprechen Gelegenheit sein wird. Jetzt wenden wir uns sogleich der genannten Stele zu, die, da sie auf dem Wege zwischen den Dörfern Sidikân und Topzauä, aber weit näher dem letzteren Dorfe aufgestellt ist, richtiger als Stele von Topzauä bezeichnet wird. Von den vielen wichtigen und interessanten chaldischen Inschriften, die aufzufinden uns vergönnt war, kommt diesem Monument wohl die grösste Bedeutung zu. Freilich zu dieser Erkenntniss vorzudringen, den Text, oder vielmehr die Texte der Stele abzugewinnen, das war mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Die Schriftzeichen waren, wie sich allmählich erwies, in Folge früherer Versuche einen Gypsabguss zu machen, vielfach ganz mit einer festen Masse ausgefüllt, deren Entfernung die grösste Schwierigkeit bereitete. Und auch sonst war der Erhaltungszustand der Inschrift vielfach sehr wenig einladend und Erfolg versprechend. Aber der Umstand dass, wie der Augenschein gleich beim ersten Besuch der Stele lehrte, der Name Urzana in der Inschrift vorkam, bedingte und rechtfertigte die aussergewöhnlichen Mühen und Opfer an Zeit und auch an Mitteln, da die Existenz im Vilajet Mosul und speciell in jenen Grenzgebieten infolge Hungersnoth und Theuerung äusserst kostspielig war. Denn Urzana von Muṣaṣir hatte, wie aus den Annalen Sargons II. bekannt ist, eine wichtige Rolle in der Periode der verzweifelten Kämpfe zwischen Chaldia und Assyrien unter den Königen Rusas I. und Sargon II. gespielt, und man musste annehmen, dass die Inschriften der Stele uns in eben diese historisch wichtige Periode

führen und nähere Aufschlüsse über sie geben würden. Das ist im reichsten Mass der Fall gewesen.

Die Stele ist auf beiden Breitseiten und auf dem oberen Theil beider Schmalseiten beschrieben. Eine Breitseite und eine Schmalseite chaldisch, eine Breitseite und eine Schmalseite assyrisch. Sie rührt her von Rusas I. Sarduriḫinis, dem Gegner Sargons. Ihr Bericht hat im Wesentlichen folgenden Inhalt: Ein Ueberfall Muṣaṣirs durch die Assyrer hat stattgefunden. Urzana von Muṣaṣir ist zu Rusas geflohen, dieser ist bis zu den ‚Gebirgen Assyriens vorgedrungen' (*adi šadê mâti Aššur atalaka*) und hat Urzana wieder in Muṣaṣir eingesetzt, die Stadt und ihren Tempel wieder hergestellt und die Opfer für den Gott Chaldis von Muṣaṣir neu geregelt. Aus Sargons Annalen wissen wir, dass später Muṣaṣir zerstört ist und die Götter Chaldis und Bagbartu von dort nach Assyrien weggeführt sind (714 v. Chr.). Nach Sargons Darstellung ist dieses Ereigniss der Grund, warum Rusas an seinem Geschick verzweifelnd, sich selbst das Leben genommen hätte. Es ist sehr wohl möglich, dass hieran nichts weiter wahr ist, als dass Rusas' Tod ziemlich kurz nach der Zerstörung Muṣaṣirs und der Fortführung der Götterbilder erfolgt ist, dass alles andere aber, wie Belck annimmt, Erfindung, vielleicht der Hofschranzen, ist, die dem Assyrerkönig schmeicheln wollten. Jedenfalls gehört die Stele, da sie von Rusas herrührt, in die Zeit vor diese Zerstörung. Die Vertreibung Urzanas ist Folge eines früheren assyrischen Ueberfalls.

Der obere Theil der Stele fehlt, er ist mit Hämmern abgeschlagen. Die Abrundung, sozusagen die Vernarbung der Bruchstellen zeigt deutlich, dass das vor unvordenklichen Zeiten geschehen sein muss. Wahrscheinlich ist bei der zweiten definitiven Eroberung Muṣaṣirs diese Verstümmelung durch die Assyrer vorgenommen worden und zwar an dem Theil des Textes, welcher den Namen des assyrischen Königs enthielt. Dem ganzen Inhalt des Documentes nach musste die Stele in unmittelbarer Nähe von Muṣaṣir aufgestellt sein. Und sobald man in der Umgegend der Stele eine alte Stadtanlage nachweisen konnte, war die Stätte Muṣaṣirs gefunden. In der

That befinden sich auf einem Hügel inmitten einer abgeschiedenen Bergwiese auf der gegenüberliegenden Thalseite die Reste einer alten, nach chaldischer Weise gebauten Burg und am Fuss des Hügels Spuren einer Stadtanlage. Die Stele steht da, wo sich die alte chaldische von Kelischin nach Sidikân führende Kriegsstrasse nach links wendet um von der rechten nach der linken Thalseite eine Furt des Topzauäbaches durchschreitend, nach dem jenseits gelegenen Muṣaṣir hinüber zu führen. Dass wir es hier mit einer alten Kriegsstrasse zu thun haben, wird deutlich dadurch, dass der Weg mehrfach durch Einhaue führt, die in den Felsen geschlagen sind, eine Eigenthümlichkeit chaldischer Technik, die im crassesten Gegensatz steht zu dem, was jetzt im Orient üblich ist.

Wie ein Theil der Inschrift dieser Stele und der Kelischin-Stele, so ist auch assyrisch geschrieben das uns erhaltene und seit langem bekannte Siegel Urzanas von Muṣaṣir. Andererseits deutet der Umstand, dass Chaldis der Hauptgott von Muṣaṣir ist, auf eine Cultusgemeinschaft und Stammesverwandtschaft mit den Chaldern, die ja auch in dem Verhalten Rusas I. zu Urzana, wie es uns die Stele erneut und genauer zeigt, deutlich zum Ausdruck kommt. Offenbar ist Muṣaṣir ein relativ alter Sitz der Chalder. Sie haben doch entweder, und das ist nach der gesammten Sachlage das weitaus wahrscheinlichere, die Assyrer vorgefunden, oder aber Stadt und Volk von Muṣaṣir sind nachträglich unter den Cultureinfluss der benachbarten Assyrer gerathen. Jedenfalls ist die Sprache des Cultus, wie uns die Kelischin-Stele und die von Topzauä zeigen, chaldisch geblieben, während das Volk assyrisch gesprochen hat. Daraus erklärt sich die assyrische Abfassung des Königssiegels und die assyrischen Bestandtheile der Stele von Kelischin und von Topzauä. Wie aber ist das Verhältniss zwischen dem assyrischen und dem chaldischen Inschriftentheil auf der Stele von Topzauä? Dass bei der Kelischin-Stele der chaldische Theil die Fortsetzung des assyrischen Anfanges bildet, ist bereits oben hervorgehoben worden. Liegt etwa ein ähnliches Verhältniss hier vor? Oder sollte uns die Inschrift der Stele von Topzauä, neben allen den anderen

wichtigen Aufschlüssen, auch die lang erwartete chaldisch-assyrische Bilinguis liefern?

Wir glaubten es leugnen zu müssen, weil beide Fassungen zum grössten Theil ganz verschiedene Eigennamen aufweisen. Nun ward uns aber von vornherein klar, dass wo von der Stadt Muṣaṣir im chaldischen Text die Rede ist, dafür der Name Ardinis erscheint, und insofern hat sich SAYCE's Aufstellung, dass in der Stele von Kelischin das Ardinis des chaldischen Textes dem assyrischen Muṣaṣir entspräche, gerechtfertigt. Beiläufig will ich bemerken, dass die volksetymologische Deutung des Namens *Mûṣa ṣîri* ‚Ausgangsort der Schlange', auf die in dem Siegel Urzanas eine Hindeutung vorzuliegen scheint, in der Localität leicht genug ihre Erklärung findet. Aus einer engen Schlucht strömt an der Westseite des steil zu ihr abfallenden Burgberges von Muṣaṣir vorbei ein Bergstrom einer gewundenen Schlange wohl vergleichbar hervor, und dies ist nicht einmal die einzige Möglichkeit das ‚Hervortreten der Schlange' in dieser Gegend zu localisiren.

Wenn aber diese eine Stadt auf der Stele chaldisch und assyrisch verschieden bezeichnet wurde, so wäre, wie BELCK betont, denkbar, dass das auch für andere Oertlichkeiten zuträfe. Die Frage aber, ob wir es thatsächlich mit einer Bilinguis zu thun haben oder nicht, bestimmt zu beantworten, dazu werde ich erst nach eingehenden Untersuchungen in der Lage sein, die mehr Zeit und Ruhe erfordern als mir, dem eben Zurückgekehrten, bisher zu Gebote stand.

Die Auffindung der Stätte des alten Muṣaṣir hat eine weit über das Historische und Historisch-geographische hinausgehende Bedeutung. ‚Am Berge Niṣir stand das Schiff still', nach dem Bericht der babylonischen Sintflutsage, und nach den Annalen Asurnaṣirabals liegt der Berg Nisir in der Nachbarschaft Muṣaṣirs. Der Berg Niṣir muss somit zu den Bergketten gehören, die zwischen Arbela und Rovanduz, Sidikan liegen, und ist wahrscheinlich der höchste der von Arbela aus sichtbaren Berge dieser Ketten.

Für die Rolle, die Muṣaṣir in der Zeit der Kämpfe zwischen Rusas und Sargon spielte, ist von besonderer Bedeutung noch das

Täfelchen der Sammlung des Britischen Museums (Sammlung Rassam II. Nr. 2), in welchem Urzana (so ist zu lesen, nicht Kirzana[1]) einen Palastbeamten des Königs von Assyrien, der Einspruch dagegen erhoben hat, dass der König von Urarṭu — sicher Rusas I. — zum Opfern nach Muṣaṣir komme, zurückweist, daran erinnernd, dass er auch den Assyrerkönig (Sargon) und seine Truppen nicht verhindert habe, Muṣaṣir zu gleichem Zwecke zu besuchen. Auf die schwierige Lage Urzanas zwischen den beiden mächtigen Rivalen fällt dadurch ein interessantes Schlaglicht.

Chaldia ist von Assyrien niemals unterworfen worden und die Erfolge Sargons Rusas I. gegenüber sind jedenfalls erheblich schwächer, als es schon aus Sargons Berichten selbst hervorgeht. Die Bedeutung und die Macht Rusas I. erhellt schon, wenn man sich den Inhalt und den Standort der Inschriften, die von ihm bekannt sind, vor Augen führt. Die wichtige Inschrift von Koelani-Girlan, weit im Norden am Gokčasee, die Stele vom Keschisch-Göll, als Urkunde für dessen Anlage und für die Neugründung von Van im Centrum des Reiches und weit im äussersten Süden die Stele von Topzauä. Schlagender können die Fortschritte, die die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet gebracht haben, kaum illustrirt werden, als durch die Thatsache, dass diese sämmtlichen Inschriften, ehe BELCK seine erste Reise antrat, unbekannt waren. Die Inschriften von Koelanigirlan und Keschisch-Göll sind von Dr. BELCK 1891 aufgefunden worden, die Inschriften der Stele von Topzauä und eine weitere, von mir in Van aufgefundene Bauinschrift Rusas I. sind Ergebnisse unserer diesmaligen Expedition. Dass freilich die Inschrift von Koelanigirlan von Rusas I. herrührt und nicht von seinem Vater Sardur III., dessen Namen BELCK richtig in der Inschrift gelesen hatte, ist erst durch NIKOLSKY's Publication klar geworden. Die Auffindung der letztgenannten Inschrift Rusas I. in Van ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie zeigt, dass Rusas I. thatsächlich in Van gebaut hat. Dadurch wird die an sich vorhandene grosse innere Wahr-

[1] Siehe BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum,* Vol. IV, p. 1636.

scheinlichkeit, dass die Rusas-Stele und die Anlage des Keschisch-Göll und der Gartenstadt Van am Toprakkaleh Rusas I. zu verdanken ist, erheblich gesteigert. Eine absolute Sicherheit ist deshalb nicht vorhanden, weil auf der Stele von Keschisch-Göll der Name von Rusas' Vater mit dem Anfang der Inschrift verloren ist.[1]

Als wir nahezu 14 Tage mühsamster aber lohnendster Arbeit an der Stele verbracht hatten, erreichte Dr. Belck ein Telegramm, das ihn als Zeuge in der Untersuchungssache nach Van zurückrief, wie bei der Ausreise von dort in Aussicht genommen war. Dr. Belck weilte drei Monate in Van, beschäftigt die dort verbliebenen Aufgaben zu lösen. Die ursprünglich geplante Weiterreise der Expedition setzte ich allein fort. Erst Anfang August trafen Dr. Belck und ich in Alaschgert wieder zusammen. Inzwischen erledigte ich die folgende Route: Rovanduz—Mosul—Midiat—Hassankêf—Maiafarkin—Lidje—Palu—Mazgert—Charput—Malatia—Egin—Erzingian—Baiburt—Erzerum—Hassankalah—Alašgert.

Von den auf dieser meiner Reise besuchten Stätten will ich zunächst nur die hervorheben, die für die chaldische Epigraphik von Bedeutung sind. In Palu wurde die bekannte Inschrift des Menuas[2] photographirt, abgeklatscht und mit gutem Erfolg für die Herstellung des Textes collationirt. Unter anderem ergab sich, dass die hauptsächlichen Eigennamen bisher falsch gelesen sind. Nicht Pu-te-ri-as ist der Name der Stadt, von deren Eroberung Menuas in dieser Inschrift berichtet, sondern Še-bi-te-ri-as. In Z. 4 und 10 lautet der Name nicht Gu-u-pa-ni, sondern Ṣu-u-pa-ni. Das *ṣu* hat eine besondere verkürzte Form, die wir mehrfach unter anderen auf den Inuspuas-Stelen begegnet sind. Der stark zerstörte Anfang der Z. 14 lautet *ši-di-iš-tu-ni*. — Wie von vielen der von uns be-

---

[1] Näheres siehe in unseren oben citirten Abhandlungen.

[2] Layard, *Inscriptions in the Cuneiform character*, pl. 47. Sayce, Nr. xxxiii. Die Inschrift ist auch von Wünsch und von Barton besucht worden. Von den ersten sechs Zeilen hat Wünsch einen von D. H. Müller, *Die Keilinschrift von Ashrut-Darja*, S. 14 veröffentlichten Abklatsch genommen. S. Sayce, *The Cuneiform Inscriptions of Van,* Part iii (*JRAS,* 1882) p. 11, und Part iv (*JRAS*, 1893), p. 26 f.

suchten Stätten photographische Aufnahmen vorliegen, so kann ich auch die charakteristische Lage von Palu und die Situation der Inschrift durch wohlgelungene Aufnahmen illustriren. Die Stadt Palu breitet sich am Fusse eines isolirten Felskegels aus, der zu allen Zeiten die Burg der Stadt getragen hat. In ca. $^{3}/_{4}$-Höhe dieses Felskegels steht die Inschrift in einen isolirten Felsblock eingehauen, dessen Vorderseite in eine gewaltige Nische umgewandelt ist. Die ganze Art der Anbringung, die Grösse der Schriftzeichen, der freie Zwischenraum zwischen der eigentlichen Inschrift und der Fluchformel geben der Inschrift etwas Grossartiges, was mit ihrem Inhalt wohl in Einklang steht, denn sie ist die Verkündigung der Kriegsthaten, die König Menuas in den Besitz dieses so weit westlich von Van liegenden Gebietes brachten und seine Herrschaft bis nach Malatia hin ausdehnten. Wesentlich weiter westlich hat sich das Chalderreich niemals erstreckt, und nur zwei alsbald zu nennende Inschriften späterer Könige haben eine etwas westlichere Lage. Der Felskegel enthält Felsenzimmer und den üblichen unterirdischen Gang zum Wasser. Da Menuas, wie wir gefunden haben, sagt, dass er die Burg Šebiteriaš wieder hergestellt habe, so ist klar, dass die Felsenbauten in ihrer jetzigen vollkommenen Anlage von den Chaldern herrühren. Andererseits wird anzunehmen sein, dass die heimischen Bewohner den Felsenbau ebenfalls betrieben, der offenbar nicht Eigenthum allein der Chalder im engeren Sinne, sondern der gesammten mit ihnen verwandten Völkergruppen war. Von heute noch existirenden Völkern huldigen oder huldigten dem Brauch der directen Felsarbeiten die Georgier. Es ist das, worauf schon vor Jahren von Belck hingewiesen worden ist, ein für die Frage der Verwandtschaft und ethnologischen Zuweisung der Chalder bedeutsames Indicium.

Von Palu reiste ich in nordwestlicher Richtung, den Peri-su überschreitend, nach Mazgirt (Mazgert). Anlass hierzu gab die von Herrn Professor Joseph Wünsch (Prag), dem Entdecker der Inschrift von Aschrut-Darga, sowohl Dr. Belck privatim mitgetheilte als auch veröffentlichte Beobachtung, dass sich bei dem

Dorf Kalah Felsenkammern mit einer Keilinschrift befanden. Und so fand sich denn an einer besonders interessanten chaldischen Burganlage — mit Felsenkammern, die den Versuch einer Ornamentation zeigen, mit den üblichen unterirdischen Treppen und den für diese westlichen Gegenden charakteristischen in den Felsen gehauenen grossen Cisternen — eine von Rusas II., dem Sohne Argistis II. gesetzte Inschrift. Diese Entdeckung war mit besonderer Freude zu begrüssen. Dass überhaupt ein Sohn Argistis II. als Rusas II. an der Herrschaft gewesen sei, hatten Dr. Belck und ich erst in einem eingehenden Artikel[1] beweisen müssen. Der Beweis knüpft sich an das Fragment eines Schildes, in dem Rusas Argistiḫinis genannt war. Dieses Fragment war im Britischen Museum mit Stücken eines Schildes von Rusas III. Erimenaḫinis zusammengefügt worden. Die Inschrift von Mazgert war bereits die zweite Inschrift dieses Herrschers, die von unserer Expedition aufgefunden wurde. Ueber die Auffindung der ersten (bei Adeljevas) ist bereits oben (S. 16) berichtet worden.

Im Vilajet Mosul herrschte wie bemerkt eine Hungersnoth und der Mangel und die Theuerung erstreckten sich auch auf das benachbarte Vilajet Diarbekir. Geeignetes Futter für die Pferde zu bekommen war fast regelmässig unmöglich. Dies war nur eine von den vielfachen Erschwerungen meiner Reise. In Charput musste für Mann und Ross eine längere Rast gehalten werden.

Von den Mitgliedern der amerikanischen Mission, bei denen ich gastliche Aufnahme fand, gewann eines, Mr. Huntingdon, ein lebhaftes Interesse für unser Studium, welches er bereits durch werthvolle, mir brieflich mitgetheilte Beobachtungen bethätigt hat. Mr. Huntingdon verdanke ich auch die werthvollste Unterstützung bei der sehr nothwendigen Revision und Wiederherstellung der photographischen und geographischen Apparate.

Die Burg von Charput weist in Felsentreppen charakteristischer Bearbeitung deutliche Spuren einer vormaligen chaldischen

[1] *ZA* IX, 82—99 und 339—360.

oder quasi-chaldischen Besiedlung und Bearbeitung auf. Auf dem Wege von Charput nach Malatia, dort wo man zum Euphrat heruntersteigt, befindet sich zwischen dem Kümürchan und Izoly die von Mühlbach und Moltke entdeckte, im Jahre 1840 veröffentlichte und seitdem nie wieder wissenschaftlich untersuchte Inschrift Sardur's III. (Sayce Nr. 50), die aus der Zeit der Kämpfe herrühren muss, die dieser Herrscher mit Tiglatpileser III. von Assyrien ausgefochten hat. Dass der Sieg, den Tiglatpileser über ihn im Jahre 743 erfocht, kein sehr nachhaltiger war, ist von mir an anderer Stelle ausgeführt worden.[1] Die Collation ergab auch hier wieder Wichtiges. So lautet der Anfang von Zeile 31 nicht 𒀭 *Ti-ku-ul-ra-i-ta-a-še,* sondern 𒀭 (*ILU*) *Ḳu-e-ra-ta-a-še* und da Zeile 30 n. f. eine Stadt Ta-a-še genannt wird, so ergibt sich das interessante Factum, dass hier neben einander genannt werden eine Stadt Taš(e) schlechthin und eine Stadt gleichen Namens, die durch Vorsatz des (auch) dem chaldischen Pantheon angehörigen Gottesnamens Ḳuëras ihre nähere Charakteristik erhielt. Unserem verdienten Dragoman Fereč gelang es, von dieser Inschrift, trotz besonderer Schwierigkeiten, einen ausgezeichnet gelungenen Abklatsch herzustellen.

Spuren chaldischer Schriftthätigkeit fanden sich dann auf meiner Route erst wieder erheblich weiter nach Osten bei Hassankalah, östlich von Erzerum. Die dort früher vorhandene, von de Saulcy entdeckte Inschrift (Sayce Nr. 35) war trotz aller Bemühungen nicht wieder aufzufinden. Aber auf dem Burgfelsen fand sich im Umkreis der mittelalterlichen Burganlagen ein grosser freiliegender Sockel aus schwarzem Stein, der, wie der Vergleich mit der Rusas-Stele von Keschisch-Göll, der Kelischin-Stele und der von Topzauä zeigt, die Basis einer chaldischen Stele gebildet hat. Als eine der besterhaltenen von den schon bekannten Inschriften erwies sich die des Jazylydaš κατ' ἐξοχήν zwischen Hassankalah und Velibaba.[2] Diese

---

[1] Tiglatpileser III. gegen Sardur von Urarṭu. ‚Chaldische Forschungen Nr. 6.' *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1896, S. 321 ff.

[2] Delibaba ist, wie mir authentisch mitgetheilt wurde, Volksetymologie, *deli* ‚toll', *baba* ‚Vater'.

von Menuas herrührende Inschrift ist wohl die einzige bedeutendere chaldische Inschrift, deren Collation nur unwesentliche Verbesserungen ergeben hat.

Für Alašgert lagen Nachrichten vor, die auf eine sehr reiche Ausbeute an neuen chaldischen Inschriften schliessen liessen. Diese schrumpften jedoch, wie ich bald inne werden musste, auf ein Inschriftenfragment zusammen, das aber immerhin nicht jeder Bedeutung entbehrt; denn Menuas nennt darin eine Stadt A-na-ši, in der wohl das Prototyp des Namens Alašgert zu erblicken sein wird (*kert*, armenisch bekanntlich gleich Festung). In Alašgert traf ich mit Dr. Belck, der von Van kam, wieder zusammen. Von dort überschritten wir gemeinsam die russische Grenze und Dr. Belck kehrte dann, zunächst um Transportangelegenheiten zu erledigen, nach Van zurück.

Als Gesammtergebniss der Expedition für die chaldische Epigraphik ist die Vermehrung des Materials auf mehr als das Doppelte des bisherigen Bestandes, und die Collation fast aller früher bekannten Inschriften zu verzeichnen. Der gesammte Inschriftenschatz, mit wenigen Ausnahmen, liegt ausserdem in unseren Copieen und Abklatschen vor, die, meist in zwei Exemplaren genommen, fortgesetztes Studium und nachträgliche Controle auf das Beste ermöglichen werden. Die chaldischen baulichen Anlagen, Felsenburgen, Wasserleitungen, Stauseen sind mit Aufmerksamkeit studiert und durch Messungen und photographische Aufnahmen fixirt worden.

Zu den bereits im Vorstehenden genannten Inschriften mögen aus den bedeutsameren unter den Neufunden noch die folgenden hervorgehoben sein. An der Südseite des Vanfelsens, ziemlich nahe dem Kamme, fand sich in dem Felsen eingehauen eine Opfernische, von der zwei Seiten einst mit grossen Inschriften in assyrischer Sprache bedeckt waren. Diesem Umstande und weiter dem Schriftcharakter nach musste die Inschrift in die Zeit Sardurs I., Sohnes des Lutipris, gehören. Die Inschriften sind leider zu einem grossen Theil zerstört, und mit ganzen Theilen der Wandung der Opfernische verloren.

Aus der Zeit der gemeinsamen Herrschaft des Ispuinis und des Menuas stammt die Stele in der Kirche von Kasym oghly, etwa fünf Stunden nördlich von Van, 20 Zeilen erhalten, der untere Theil abgebrochen. Der Text der grossen Stele in der Kirche zu Surp Poγos (SAYCE Nr. 31) findet seine sehr nothwendige Ergänzung durch die auf der eingemauerten Seite befindliche Inschrift, die, thatsächlich die Vorderseite der Stele darstellend, denselben Text bietet wie die bisher bekannte (Rück-)Seite der Stele, die als solche durch die am Schluss nach einem unbeschriebenen Zwischenraum angehängte Fluchformel erkennbar ist.

Menuas, von dessen alleiniger Regierung ab die Titulatur der Beherrscher von Chaldia ,der mächtige König, der König von Biaina, Fürst (*alusi*) von Ṭušpa' als feststehend zu beobachten ist, ist unstreitig nicht blos der bedeutendste und alles in allem erfolgreichste Chalderkönig, sondern auch eine der gewichtigsten und ansprechendsten Herrschergestalten des alten Orients gewesen, für die Erweiterung seines Reiches, wie für das Wohl seiner Unterthanen in gleicher Weise besorgt. Dementsprechend hat er auch weitaus die umfangreichste epigraphische Thätigkeit von allen Chaldernkönigen entwickelt. Das war schon früher ersichtlich, und die grosse Zahl der unter unseren Neufunden befindlichen Menuas-Inschriften hat das noch deutlicher werden lassen. Es seien genannt der Bericht über Kämpfe namentlich mit Assyrien, der auf der Oberseite eines gleichfalls in der Kirche Surp Poγos in Van eingemauerten Opfersteines steht, von dem bisher nur die auf der Vorderseite eingegrabene Inschrift (SAYCE Nr. 32) bekannt war, die Bauinschriften von Kortzod und Erenin. Der für die Bodencultur so äusserst wichtigen Regulirung der Bewässerung hat Menuas seine ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt. An dem noch heute functionirenden, oben (S. 4f.) bereits besprochenen Menuaskanal (Schamiramsu), der das Hayotz-dzor (Thal der Armenier) und die alte, südlich des Citadellenberges belegene Stadt Van bewässerte und bewässert, ist eine weitere Anzahl der Inschriften gefunden worden, die Menuas als Erbauer dieses grossartigen Werkes nennen. In der Gegend von Melazgert,

dessen Feste von Menuas gemäss einer schon von Scheil veröffentlichten Keilinschrift erbaut ist, bezeugen verschiedene Inschriften die Anlage weiterer Kanäle, deren einer (bei Ada) bedeutend genug war, um ebenfalls ausdrücklich nach seinem Erbauer Menuaskanal (Menuaïpili) benannt zu werden.

Von Rusas' I. Sohne Argistis II., Sanheribs Zeitgenossen, waren bisher keine eigenen Inschriften bekannt; jetzt sind zwei grosse beiderseitig beschriebene Schriftsteine, jede Seite ca. 40 zeilig, gefunden worden, die mit zu den interessantesten Denkmälern chaldischen Schriftthums gehören. Gemeinsam ist beiden der Bericht über die Anlage eines Stausees in der Gegend von Ardjesch, so dass nun Parallelen zur Inschrift der Rusas-Stele vorliegen, die der Ergänzung und dem Verständniss dieser Gruppe von Texten zugute kommen wird. Die Rückseite des einen Schriftsteines (von Dshelaby-Baghy) bietet eine Opferinschrift, die Berührungen mit der bekannten Inschrift von Meher-Kapussi, der Hauptquelle für das Studium der Religion und des Pantheons der Chalder, zeigt und Neues hinzufügt.

Diesen Hauptresultaten der Reise gesellen sich eine Anzahl zum Theil recht bedeutender Nebenergebnisse zu. Dass sich aus den chaldischen Kriegsberichten wichtige Ergebnisse für die assyrische Geschichte gewinnen lassen, ist selbstverständlich und wird am besten erläutert durch meine obigen Mittheilungen über die Rusas-Stele von Topzauä.

Ausserdem sind aber wichtige Funde rein assyrischer Provenienz zu verzeichnen. Da ist zuerst zu nennen die Inschrift, welche Tiglatpileser I. nach seinem Siege über die vereinigten Naïri-Fürsten in der Ebene von Melazgert aufgerichtet hat und die sich jetzt beim Dorfe Gonğalu befindet. Tiglatpileser bezeichnet sich darin als Eroberer der Naïri-Länder vom Lande Tummi bis Daiani (und der Gebiete) bis zum grossen, d. h. mittelländischen Meere: *kâšid mâtâti Naïri ištu* (*mâti*) *Tu-um-mi a*[*di*] *mâti Da-i-a-ni kâšid . . . a-di tamdi rabîti* (geschrieben *A. AB. BA. GAL. LA.*). Durch die phonetische Schreibung *Tu-um-mi* werden wir belehrt, dass das häufig vorkommende, bisher *Nim-mi* gelesene Gebiet *Tum-*

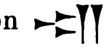
mi zu lesen ist, da dem betreffenden Zeichen die Lautwerthe *nim* und *tum* zukommen. Hierauf hat mich Herr Maximilian Streck aufmerksam gemacht. Die Auffindung dieser Inschrift bot eine willkommene Bestätigung für die von Dr. Belck vor Antritt der Reise ausgesprochene Anschauung, dass die Schlacht zwischen Tiglatpileser und den Naïri-Fürsten in der Ebene von Melazgert stattgefunden haben müsse. Die Inschrift zeigt in einiger Hinsicht Verwandtschaft mit der Inschrift Tiglatpileser's I., die sich am Ausgang der sogenannten ‚Quellgrotte' des Sebenehsu eingehauen findet. Der Besuch dieser in der Nähe von Lidje belegenen Grotte, der von mir auf meiner oben kurz skizzirten Alleinreise ausgeführt wurde,[1] stand von vornherein auf dem erweiterten Expeditionsplan.[2] Er hat zu einer unerwarteten Ausbeute in den mannigfaltigsten Richtungen geführt.

Man nahm bisher auf Grund des von dem deutschen Ingenieur Sester genommenen, von Schrader in seiner Abhandlung ‚Die Keilinschriften am Eingang der Quellgrotte des Sebenehsu' verwertheten Abklatsches an, dass sich am Eingang der Grotte befänden die Inschrift Tiglatpileser's I., ferner eine Inschrift Tuklat-Ninib's II., eine seines Sohnes Asurnaṣirabal's II. und eine von Salmanassar II., Asurnaṣirabal's Sohn. In Wahrheit ist der von mir festgestellte Befund ein anderer. Am Eingang der Grotte befinden sich ausser der Inschrift Tiglatpileser's I. zwei Inschriften Salmanassar's II., und diesen gesellen sich am Eingang zu einer in einem anderen Felsenzuge befindlichen, höher gelegenen Höhle zwei weitere Inschriften Salmanassar's II., die eine unterhalb der anderen eingehauen. Wie mir der Vergleich mit Schraders Publication nach der Heimkehr gezeigt hat, lag von der unteren dieser beiden Inschriften ein, mehrfache Lücken aufweisender Abklatsch vor, auf Grund dessen

---

[1] S. meine Berichte: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1899, S. 747; *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft,* Mai, October 1899; *Verhandlungen des Orientalistencongresses in Rom, Mittheilungen der Hamburger geographischen Gesellschaft* (Reisebrief Nr. 8).

[2] Dr. Belck, der aus dem oben angeführten Grunde an der Theilnahme an dem Besuch verhindert war, hat diesen im October d. J. nachgeholt.

man diese Inschrift Asurnaṣirabal zugeschrieben hat. Dass die bisher Tuklat-Ninib II. zugeschriebene zweite Inschrift an der unteren Grotte von Salmanassar II. herrührt und von niemand anderem herrühren kann, beweist das Vorkommen der Namen [Daddu-]id-ri(mât) Dimaški[1] mIr-ḫu-li-ni . . ., also der Gegner Salmanassar's II.: Adadezer von Damaskus und Irḫulini von Ḥamat, sowie ferner die Erwähnung von  Ar-za-aš-ku-un[2] ali šarrûti(ti-)šu ša A-r[ame šarri]  U[3][-ra-ar-ṭi], ‚Arzaškun, der Königsstadt Aram's von Urarṭu'. Der Königsname Šulmanu-ašaridu (Salmanassar) selbst ist bis auf Spuren der ersten Zeichen verloren. Dass es nicht Tuklat-Ninib sein kann, zeigt das zu Anfang stehende Gottesdeterminativ. Salmanassar II. berichtet in seinen Annalen, dass er in seinem 7. und seinem 15. Jahre, 854 und 846 v. Chr., die Quelle des Tigris besucht und sein Königsbild an derselben errichtet habe. Die bisher fälschlich Tuklat-Ninib zugeschriebene Inschrift und die erste der Inschriften in der oberen Höhle sind beide von einem Königsbild in Basrelief begleitet. Kein Zweifel, dass je eine dieser beiden Inschriften von je einem der beiden in den Annalen erwähnten Besuche herrührt. Dass sich eine Entscheidung zwischen den beiden Jahren werde herbeiführen lassen, ist bei dem traurigen Erhaltungszustand der ersten Inschrift von der oberen Höhle zweifelhaft, doch nicht unmöglich. Die zweite Inschrift an der oberen Höhle ist dem Wortlaut und dem Inhalt nach fast identisch mit der dritten am Eingang der ‚Quellgrotte' befindlichen. Beide rühren von einem in den Annalen nicht ausdrücklich erwähnten Besuch, den ich am liebsten mit dem Feldzuge vom 31. Regierungsjahre in Verbindung und in dieses oder das folgende Regierungsjahr setzen möchte. Dazu würde stimmen, dass in den beiden Inschriften ausdrücklich der Tribut des Landes Gilzan erwähnt wird. Dieser würde für den Feldzug vom 27. Regierungsjahr, der daneben in Betracht käme, weniger stimmen. Daran, dass Salmanassar selbst zum dritten Mal an der Tigris-Grotte

[1] Geschrieben Imeri-ŠU.

[2] So! jedes Zeichen deutlich erhalten.

[3] *U* zur Hälfte erhalten: 

erschienen wäre, kann, ob man nun das 27. oder 31. Regierungsjahr in Betracht zieht, überhaupt nicht die Rede sein, da für beide Züge ausdrücklich in den annalistischen Texten des Königs berichtet wird, dass er den Turtan Daian-Ašur gesandt habe, während er selbst in Assyrien verblieb. Daraus wird es sich denn auch erklären, dass diese beiden Inschriften nicht von einem Königsbilde begleitet sind. Ausführlicheres demnächst. Die eine dieser beiden Inschriften (die dritte von den an der eigentlichen Tigris-Grotte angebrachten) ist bereits bei Schrader ziemlich vollständig publicirt. Man braucht blos die Fragmente *b* und *c* neben einander zu legen, *b* enthält den Anfang, *c* das Ende der Zeilen. Der Schluss der Inschrift ($b+c$) ist von dem Anfang der Inschrift *a* getrennt weiter nach dem Inneren der Grotte zu eingegraben.

Bei der bis zu meinem Besuche gültigen Zuweisung je einer dieser Inschriften an Tuklat-Ninib II. und Asurnaṣirabal hatte die Vorstellung mitgewirkt, dass man es hier mit der Quelle des Supnat zu thun habe, an der Asurnaṣirabal, nach seinen Annalen, sein eigenes Bild neben dem seiner Väter, Tiglatpileser (I.) und Tuklat-Ninib (II.), aufgerichtet habe. Da nun aber sowohl von Tuklat-Ninib als auch von Asurnaṣirabal weder ein Bild noch eine Inschrift vorhanden sind, so versagt die Identification dieses Gewässers mit dem Supnat. Die Supnatquelle muss an anderer Stelle gesucht werden. Es stimmt damit, dass in den an Ort und Stelle befindlichen Inschriften, wie in den Annalen Salmanassar's II. nie von der Supnatquelle, sondern immer nur von den Quellen des Tigris die Rede ist. Die Identification mit dem Supnat war noch durch einen zufälligen Umstand unterstützt worden. Der Fluss, ein wirklicher Tigris-Quellfluss, der in seinem oberen Lauf nur Byrkele(i)n-su heisst, fliesst später an einem Dorf Sebeneh oder Zibeneh vorbei und nimmt von da an, wie das sehr häufig geschieht, nach diesem den Namen Zebeneh-su an. Der entfernte, nur auf den Unterlauf des Flusses, gerade nicht auf die Quelle zutreffende Namensanklang ist, wie man sieht, bedeutungslos. Eine eigentliche Quellgrotte liegt gleichfalls nicht vor, vielmehr tritt der Fluss, nachdem er mehrere

Stunden lang an der Oberfläche dahin geströmt ist, in einen etwas über einen Kilometer langen unterirdischen Felsentunnel ein. Die Stätte des Austrittes aus der Grotte hat man bisher als erstes Zutagetreten des Flusses bezeichnet.

Ich glaubte der Erste zu sein, der diese, den Einwohnern in der dortigen Gegend wohl bekannte Thatsache wissenschaftlich beobachtet hatte und freute mich, in Tiflis durch Naumanns Werk: *Vom goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat* auf eine Stelle bei Plinius vi, 128 hingewiesen zu werden, die zeigt, dass ich nur neu gefunden hatte, was bereits im Alterthum bekannt gewesen war. Bei Plinius heisst es: Sed et de Tigri ipso dixisse conveniat ...[1] Fertur autem et cursu et colore dissimilis, transvectusque occurrente Tauro monte in specum mergitur subterque lapsus a latere altero eius erumpit. locus vocatur Zoroanda. eundem esse manifestum est, quod demersa perfert. ‚Es handelt sich sicher um denselben Fluss, denn was (oben) hineingeworfen wird, trägt er mit hindurch (bringt er unten wieder heraus).‘ In neuerer Zeit ist diese Beobachtung jedoch — worauf mich auf der Rückreise, während meines Aufenthalts in Wien, Herr Professor Tomaschek hinwies — bereits vor Jahren von Taylor gemacht und im *Journal of the Geographical Society* 35 (1865), p. 41 veröffentlicht worden.

Von weiteren assyriologisch-epigraphischen Funden nenne ich Fragmente von mehreren (mindestens zwei, wahrscheinlich drei) Stelen assyrischer Könige, von denen mindestens eines bestimmt von Asurnaṣirabal herrührt, im Kurdendorf Babil, etwa vier Stunden nordwestlich von Ǧezîreh.[2]

---

[1] Mit dem See, den der Tigris nach Plinius durchfliessen soll, ehe er in den Felsentunnel eintritt, ist wohl der Vansee gemeint, auf den die Schilderungen zutreffen. Namentlich existirt thatsächlich nur eine Gattung von Fischen im Vansee. Dass der Tigris mit dem Vansee in (unterirdischer) Verbindung stehe, ist eine noch jetzt in den dortigen Gegenden tief eingewurzelte Vorstellung, der wir z. B. in Môks begegneten.

[2] Inzwischen ist mir klar geworden — was ich schon früher unbestimmt ins Auge gefasst hatte — dass die Quelle in Babil, an und in der die Stelenfragmente sich gegenwärtig befinden, wahrscheinlich die Supnat-Quelle ist. Dass

Ferner sahen wir in Mosul in mehreren Exemplaren eine Backsteininschrift Tuklat-Ninib's I. (um 1300 v. Chr.), die sicher von der Stätte des alten Asur (heute Kala'at Scherḳat) herrührt. Von der nicht unbedeutenden Zahl weiterer Inschriften, die mir in und um Mosul vor Augen kamen, seien nur noch genannt ein Fragment mit Nennung des Namens Argistû, mit dem offenbar ein Chalderkönig des Namens Argistis gemeint ist und schliesslich die Backsteininschrift, in welcher Sanherib von der Erneuerung der Mauern der Stadt KAK.ZI spricht, einer Stadt, die in den Feldzügen Asurnaṣirabals eine bedeutsame Rolle spielt und deren Lage wir, wenn auch nicht definitiv, so doch auf einen ziemlich eng umschriebenen Bezirk localisiren konnten.

Die sehr zahlreich begegnenden armenischen Inschriften jüngeren oder älteren Datums, haben wir, von einigen Ausnahmen abgesehen, als ausserhalb des Bereiches unseres Studiums betrachten müssen. Sie mit herein zu ziehen, hätte mehr als eine Verdoppelung der Arbeit und der Zeit erfordert.

Ueber die nicht unbedeutende Zahl der von uns aufgefundenen Sculpturen aus den verschiedensten Perioden wird im Zusammenhang zunächst an anderer Stelle zu berichten sein. Dass den Chaldern die Darstellungskunst nicht fremd war, zeigen die Bronzeschilde aus Toprakkaleh, wie sie in den Museen von London und Berlin aufbewahrt sind. Sculpturen, die möglicherweise chaldischen Ursprunges sind, sind an zwei verschiedenen Stätten aufgefunden worden, doch mag ihre Zuweisung vor der Hand in der Schwebe bleiben.

In das Gebiet des classischen Alterthums gehören zunächst drei griechische Inschriften. Die erste fand ich im Nordthor der oberen Mauer der Stadt Maiafarkin (s. unten); sie handelt von

---

sich diese südlich des Tigris, in Mesopotamien befindet, geht mit Deutlichkeit aus den Berichten in den Annalen Asurnasirabal's (vgl. bereits meine andeutenden Bemerkungen *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, October 1899, S. 610, Absatz 2 und den dort gegebenen Hinweis auf S. 596, sub 5 [so lies statt sub 7], sowie meine Mittheilungen vom Januar 1900 in *Zeitschrift für Assyriologie* xiv, 3).

Kämpfen mit den ‚Römern‘. Damit ist aber, da mit Ῥωμαῖοι auch die Byzantiner bezeichnet werden, nicht nothwendigerweise gesagt, dass sie in römische Zeit gehört. Letzteres trifft dagegen zu von der merkwürdigen Grabinschrift, die ich nahe dem Dorfe Wank bei Ağyn, Route Malatia—Egin, fand. Sie ist an einer hoch über dem Arabkir-čai malerisch gelegenen Höhlenstadt eingehauen, und feiert, allem Anschein nach in schlechten Distichen, eine Dame aus römischem Geschlecht, die von ihrem Gemahl so geliebt und hochgeschätzt gewesen ist, dass er in der Inschrift für den, der ihr eine Rose oder eine andere Blume weihe, den Segen der Himmlischen erfleht. Auf den, der frevelhaft von ihr denke (ἀτάσθαλα μερμηρίζων), beschwört er den Fluch der Unterirdischen herauf. Von einer dritten in Adeljewas ganz neuerdings von Dr. Belck gefundenen griechischen Inschrift kann ich noch keine nähere Kunde geben.

Der Verfolgung der Xenophon-Route ist von der Expedition eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Als wichtigste Ergebnisse seien genannt: die genaue Bestimmung der Durchgangsstelle durch den Bohtansu (Kentrites) beim Dorfe Mutyt,[1] zwischen Söört und Till, etwa sieben Kilometer oberhalb des letzteren Ortes. Sie wurde von beiden Mitgliedern der Expedition unabhängig erzielt. Alle Details von Xenophons Schilderungen stimmen noch heute. Sodann ist als sehr wesentlich hervorzuheben, dass die Griechen den östlichen Euphrat, Muradčai, wirklich nahe seiner Quelle, genau wie Xenophon es berichtet, überschritten haben. Sie sind thatsächlich weit nach Westen ausgebogen und durch die Ebene von Melazgert bis in die Gegend von Karakilissa in Alašgert vorgedrungen und haben dort den Fluss überschritten. Die Erkenntniss dieser Thatsache und der in der Configuration des Terrains liegenden Gründe für dieses weite Ausweichen nach Osten bildet eine besonders werthvolle Frucht von Belcks Nachlese.[2]

---

[1] S. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1899, S. 745, Anm. 1.

[2] Näheres in Dr. Belcks in der November- und in der December-Sitzung der Berliner anthropologischen Gesellschaft vorgelegten Berichte. (Abgedruckt *Zeitschrift*

Für die Bestimmung der Lage von Tigranokerta ist durch die Untersuchung der Stadt Maiafarkin neues Material gewonnen worden. Wenn man absieht von den mit anderen Daten, z. B. der Tabula Peutingeriana, im entschiedenen Widerspruch stehenden Angaben des Tacitus (*Annalen* 15, 5), dass Tigranokerta 37 Milien von Nisibis entfernt liege, und wenn man das Gewicht der gegen das von Sachau als Stätte des alten Tigranokerta betrachteten Tell Ermen von Belck geltend gemachten Gründe [1] anerkennt, so muss es schon nach meinen Untersuchungen, die dann auf meinen Wunsch von Dr. Belck in bestimmter wichtiger Richtung ergänzt worden sind, als sehr wahrscheinlich gelten, dass wir in Farkin die Stätte des alten Tigranokerta vor uns haben, wie es einst Moltke ausgesprochen hat. Sowohl zu der Mehrzahl der Angaben über die Lage der Stadt wie zu der Schilderung des Terrains der Lucullus-Schlacht passt der thatsächliche Befund auf das Beste.

Aus unseren ausführlichen Berichten [2] sei nur Folgendes hervorgehoben. Ich konnte meinerseits Nachstehendes beobachten. Von Tigranokerta wird einerseits gesagt, dass es am Fusse des Masius belegen gewesen sei (Strabo xi, 12, 4, p. 522) und gleichzeitig, dass es in excelso gelegen habe. Diese scheinbar sich widersprechenden Angaben treffen auf Farkin zu, denn es liegt direct am Fusse der als Hazru daghlary, in ihrem östlichen Theile auch Farkin-daghlary

---

für Ethnologie 1899, S. 255 ff. und *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1899, S. 662 ff.). Mit unseren Ergebnissen betreffs der Xenophon-Route begegnen sich vielfach in erfreulichster Weise die Darlegungen, welche Dr. Hans Karbe in seiner Schrift ‚Der Marsch der zehntausend von Zapates zum Phasis-Araxes (nach Xenophons Anabasis iii, 3, 6—iv, 6, 4)‘ Programm des Königstädtischen Gymnasiums, Ostern 1898, gegeben hat. Ich bin auf diese Schrift nach meiner Rückkehr aufmerksam gemacht worden.

[1] Siehe Belck, *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* April 1898, S. 414 f. Vgl. die folgende Anmerkung.

[2] (S. meine mündlichen Mittheilungen über meinen in den Mai 1899 fallenden Besuch von Majafarkin, *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft,* October 1899, S. 600—608 und Belck's Bericht ‚Majafarkin und Tigranokerta‘ d. d. Majafarkin 17. [5.] October 1899, abgedruckt *Zeitschrift für Ethnologie* 1899, S. 263—75.)

bezeichneten Bergkette; aber südlich der Stadt und dieser Bergkette fällt das Terrain verhältnissmässig schnell zu einer vollständigen Ebene nach dem Batmansu im Südosten und dem Tigris im Süden ab, so dass die Stadt im Verhältniss zur Umgebung doch in hoher Lage liegt. Dies Letztere traf, wie auch ausdrücklich von Sachau bemerkt worden ist, für Tell Ermen nicht zu.

Nach Tacitus umspült der Nicephorius, ein Fluss von nicht zu unterschätzender Breite (amnis haud spernenda latitudine) die Stadt. Noch heute umfliessen die verschiedenen Quellarme des recht wasserreichen Farkinsu die Stadtanlage und dienten, wie das von Mommsen[1] muthmassend hervorgehoben worden ist, grossentheils als Festungsgraben. Die Stadtanlage selbst lässt deutlich ihre Entstehung und Schöpfung durch einen mächtigen Herrscherwillen erkennen. Eine grosse quadratische Grundmauer mit abgeschrägten Ecken, in mancher Hinsicht den Ziegelplattformen der babylonischen Städte vergleichbar, musste errichtet werden, um den Untergrund für die eigentliche Stadtmauer und Gebäude abzugeben. Ich vermuthe, dass die Absicht bestanden hat, auch den von der Untermauer eingeschlossenen Raum zur Plattform auszugestalten. Dass dies nicht geschehen ist, würde zu einem Theil die Nachricht erklären, dass Tigranokerta zerstört wurde, ehe die Stadt vollendet war. Die heutigen Obermauern sind späterer, islamischer Herkunft, wie die in den Mauerzügen eingelassenen reichlich vorhandenen kufischen und arabischen Inschriften zeigen. Aber im Nordthor dieser Obermauer findet sich die schon erwähnte griechische Inschrift, die wahrscheinlich aus der früheren Anlage der Stadt herrührt. Die verstümmelten Steine sind da wieder eingesetzt worden, wo sie zur Zeit der letzten Zerstörung der oberen Stadt ihren Platz hatten.

Was nun den Schlachtbericht bei Plutarch anlangt, so verlässt darnach Lucull beim Anrücken des Tigranes mit seinem Heer die von ihm belagerte Stadt, indem er, nur ein Beobachtungscorps von 6000 Mann zurücklassend, abzieht und sich in der ‚grossen Ebene

[1] *Hermes* IX, S. 133, Anm. 2.

am Fluss' lagert. Die Schlucht des in südöstlicher Richtung zu Batmansu abfliessenden Farkinsu bildete die natürliche Abmarschlinie für Lucull. Er gelangte dadurch zu der grossen Ebene am Fluss, der Ebene am Batmansu. An einer solchen durch einen Fluss speciell charakterisirten Ebene fehlt es bei Tell Ermen.

Drei weitere Erfordernisse für den Schlachtbericht sind:

1. dass der Fluss, an dem Lucull sich lagerte, den er dann entlang zieht, um schliesslich Kehrt zu machen und ihn zu durchschreiten, eine Westwendung mache;

2. dass das Heranziehen des Tigranes bis zu der Stelle, wo in der Nähe der Westwendung des Flusses Lucull ihn angriff, von Tigranokerta aus gesehen werden konnte, und

3. dass sich an der Seite, wo die Armenier standen, nahe dem Fluss ein Hügel befand, auf den sich der erste Angriff der Römer richtete.

Aus besonderen Umständen war es mir nicht möglich, diese Fragen an Ort und Stelle genauer zu untersuchen. Was ich erfragen konnte, hatte nur insofern Werth, als die Furtbarkeit des Batmansu für die in Betracht kommende Zeit des niedrigsten Wasserstandes mir als sicher bestätigt wurde, die übrigen Erfordernisse hat sämmtlich Belck bei seinem späteren Besuch als thatsächlich erfüllt und vorhanden feststellen können.

Interessant ist es, dass, wie Tell Ermen, so auch Farkin eine armenische Enclave in durchaus anders geartetem Sprachgebiete bildet. In der Gegend von Farkin wird nur kurdisch gesprochen, Tell Ermen liegt mittten in arabischem Gebiet. Ich neige daher der Ansicht zu, dass in Farkin (wie schon Moltke vermuthete,) Tigranokerta zu suchen ist, während Tell Ermen als ein zu derselben Zeit gegründeter, gegen die Parther vorgeschobener Posten zu betrachten wäre. Dass aber die Lage von Maiafarkin zu Tacitus' Angabe betreffs der Entfernung zwischen Tigranokerta und Nisibis in deren überlieferter Gestalt nicht stimmt, betone ich nochmals.

Bei einer eingehenderen Erörterung würde auch die Frage der verschiedenen für die Anmarschlinie der Römer vorhandenen Mög-

lichkeiten erneut zu prüfen und zu erörtern sein, was über den Rahmen dieses Vorberichtes hinausginge.[1]

Dagegen würde sich die wiederholte Angabe des Strabo, dass Tigranokerta in Mesopotamien liege,[2] unter der Voraussetzung recht wohl erklären lassen, dass Tigranes eine Provinz oder einen Complex von Provinzen des von ihm neu gegründeten armenisch-mesopotamischen Reiches als ,Mesopotamien' im politischen Sinne bezeichnete. Dabei brauchte er sich dann nicht an die übliche geographische Scheidung und Abgrenzung zu binden. Die Configuration des Terrains würde es besonders verständlich erscheinen lassen, wenn als Nordgrenze einer solchen ,Provinz Mesopotamien' die Hazru Dağlary gewählt würden. —

Die letzte Zuflucht der Chalder hat nach den Zeugnissen, die in die byzantinische und spätere Zeit hinunterreichen, das Hinterland von Trapezunt gebildet. Gümüschchana ist noch heute Sitz des Erzbischofs von Χαλδία.[3] Die durch verschiedene uns gewordenen Nachrichten geweckte Hoffnung, im Hinterlande von Trapezunt noch Reste der Chalder und der ihnen eigenthümlichen Sprache aufzufinden, hat sich mir während der Reise nicht erfüllt. —

Das gesammte durchreiste Gebiet ist nach Möglichkeit topographisch erforscht und aufgenommen worden. Namentlich haben Höhenbestimmungen (meist mittels des Kochbarometers), Breitenbeobachtungen (Dr. Belck) und Anvisirungen zur Bestimmung der Längen unausgesetzt stattgefunden; den Niveauschwankungen der armenischen Alpenseen ist eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden.

So viel bin ich in der Lage heute mitzutheilen. Eine genauere statistische Mittheilung über die gesammten gewonnenen Resultate,

---

[1] Hiezu, wie überhaupt für die ganze Frage der Localisirung von Tigranokerta, ist zu vergleichen die zwischen Mommsen und Kiepert in *Hermes* IX (1875) geführte Discussion.

[2] Siehe besonders Sachau, *Ueber die Lage von Tigranokerta,* Abschn. I.

[3] S. *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 257, Anm. 1. IX, 83—90 ff. Anm. 1, 358 ff. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1895, S. 589.

besonders über Zahl, Inhalt und Bedeutung der neugefundenen Inschriften werden zunächst unsere Berichte an die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, sowie voraussichtlich an die Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen bringen. In diesen gedenken wir auch eine Auswahl wichtiger neugefundener Inschriften als Proben in extenso oder im Auszug zu veröffentlichen.

Berlin, im November 1899.

Kritische Beiträge.

Von

Otto Böhtlingk.

I.

ʽΟλκάς nicht = आकाश und auch nicht der Name des fünften Elements bei Pythagoras.

Wie ich aus Garbes Artikel im vorangehenden Bande dieser *Zeitschrift*, S. 304 ersehe, befindet sich die einzige Stelle, aus der man auf das Element ὁλκάς bei Pythagoras geschlossen hat, in einem Philolaus-Fragment bei Stobaeus. Sie lautet: καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί · τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Ich übersetze wörtlich: ‚Und an der Weltkugel sind fünf Elemente. Die in der Weltkugel (befindlichen sind): Feuer, Wasser, Erde, Luft; das fünfte (nicht ἐν τᾷ σφαίρᾳ befindliche) ist der ὁλκάς der Weltkugel.ʻ ʽΟλκάς ist ein Femininum und ergibt keinen Sinn; mit der geringen, schon von Anderen vorgeschlagenen Aenderung ὁλκός gewinnen wir das geforderte Masculinum und eine passende Bedeutung: ‚Das fünfte ist das, was die Weltkugel in Bewegung setzt.ʻ

II.

Râjataraṃgiṇî I, 176.

Der Śloka, den ich hier zu besprechen gedenke, lautet in der Editio princeps (Calcutta 1835):

चन्द्राचार्यादिभिर्लब्धादेशं तस्मात्तदागमं ।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतं ॥

In Troyers Ausgabe (Paris 1840) ebenso, nur चन्द्र statt स्वं च. Zum ersten Mal wurde dieser Śloka in der Einleitung zum zweiten Bande meines Pâṇini 1840 besprochen. Ich conjicirte, was sich eigentlich von selbst ergab, लब्ध्वा° für लब्धा° und bemerkte, dass Lassen तद्‌ागमे für तद्‌ागमं zu lesen vorschlage.[1] Die Aenderungen (Anusvâra und nicht म् pflegen auch die Handschriften in der Pause zu verwenden) waren keineswegs gewaltsam und ergaben für die erste Zeile, die allein Schwierigkeiten darbot, folgende Uebersetzung: ‚Nachdem der Lehrer Candra und Andere von ihm (d. i. Abhimanyu) die Weisung erhalten hatten zu ihm (oder dahin, d. i. nach Abhimanyupura) zu kommen.' Nach mir ist der Śloka zu wiederholten Malen besprochen worden, zuletzt von Bruno Liebich im vorigen Bande dieser *Zeitschrift,* S. 305 ff. Diesen gründlichen Kenner der indischen Grammatiker interessirte unser Śloka wegen der Erwähnung Candragomins, dessen Grammatik Liebich bearbeitet und schon in Druck gegeben hat, und dessen Zeitalter zu bestimmen ihm in dem erwähnten Artikel durch eine, wie mir scheint, glückliche Conjectur wohl gelungen ist. Liebich kritisirt die verschiedenen Auffassungen der ersten Zeile und die von M. A. Stein in seiner Ausgabe der Chronik aufgenommene Lesart. Ich ersehe aus dieser Kritik, was ich dereinst wohl selbst wusste, aber wieder vergessen hatte, dass meine Conjectur लब्ध्वा, die jetzt auch vom Codex archetypus bestätigt wird, von Niemand angefochten worden ist, wohl aber Lassens Conjectur तद्‌ागमे und die dem Worte आगम zugetheilte Bedeutung. Dieses soll nicht das Kommen, sondern wie in einer späteren Stelle und einer ganz ähnlichen bei Bhartṛhari Ueberlieferung bedeuten.

---

[1] Dieselben Conjecturen hat Kern unabhängig von uns gemacht. In meinem Artikel ‚Zur Kritik und Erklärung verschiedener indischer Werke' im *Bulletin de l'Académie de St.-Pétersbourg,* T. xxi, Sp. 110 = *Mélanges asiatiques,* T. vii, S. 472 verzeichne ich लब्ध्वादेशं तस्मात्तद्‌ागमे als eine Vermuthung Kerns, in der Meinung, dass er sie zuerst gemacht hätte. Lassens und meine Conjectur waren mir also nach 35 Jahren ganz aus dem Gedächtniss geschwunden. Wo Kern seine Conjecturen veröffentlicht hat, vermögen weder er noch ich jetzt, da inzwischen wieder 25 Jahre verflossen sind, mehr anzugeben. Ich hatte sie mir in der Troyer-schen Ausgabe einfach als Kern'sche Conjecturen am Rande notirt.

Dieses nennt Liebich einen entschiedenen Fortschritt, nach meinem Dafürhalten war es, wie sich später herausstellen wird, eher ein Rückschritt.

Kielhorn billigt meine Conjectur लब्ध्वा, schlägt aber vor देशान्तरात् statt °देशं तस्मात् zu lesen. Mit dieser Aenderung erklären sich Bühler und Hultzsch einverstanden, und Letzterer übersetzt (nach Liebich) den ganzen Śloka folgendermassen: ‚Chandrâchârya and others brought into use the Mahâbhâshya, having obtained the traditional interpretation from another country, and composed their own grammar.' Mit Recht erklärt sich Liebich gegen diese Conjectur. Sie sei etwas gewaltthätig und graphisch nicht begründet; die Hauptsache aber sei, dass das Wort तस्मात् gar nicht entbehrt werden könne, da es die Verbindung mit der übrigen Erzählung herstelle. Von meiner Seite füge ich noch hinzu, dass es sehr gewagt ist, तद् in तदागमम् auf das folgende महाभाष्यम् zu beziehen. Gewichtiger aber als alle diese Einwände ist der Umstand, dass देशान्तरात्तदागमम् metrisch undenkbar ist: auf drei Jamben geht kein epischer Śloka aus.

Stein liest लब्ध्वा देशात्तस्मात्तदागमम। Zu Gunsten dieser Lesart könnte man anführen, dass sie sich auf den Codex archetypus, der etwa 200 Jahre alt ist, stützt und metrisch richtig ist. Wenn aber Liebich sagt, dass sie keine Verbesserung, sondern das Gegentheil bedeute, so bin ich damit ganz einverstanden, da ich kein Bedenken trage, seine Argumentation dagegen auf S. 309 zu unterschreiben.

Nun komme ich zu Liebichs Auffassung des manche Deutung zulassenden Halb-Śloka. Er hält die Lesart लब्ध्वादेशं तस्मात्तदागमम für richtig, zerlegt aber तदागमम् nicht in तद्-आगमम्, sondern in तदा आगमम्. Dieser Gedanke, auf den ich nicht gekommen war, erweist sich als ein glücklicher, aber nicht für seine, sondern für meine Auffassung. Liebich übersetzt S. 310: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie von ihm den Auftrag und dann (vom Berge Trikûṭa) die Tradition erhalten hatten u. s. w.' Gegen diese Uebersetzung lässt sich Manches einwenden. Zunächst bedeutet तदा nicht und dann, d. i. darauf, sondern dann, d. i. zu der

Zeit; ततस् wäre und dann. Wollte man aber auch zugeben, dass तदा hier = ततस् wäre, so dürfte man zu आगमम् nicht einen neuen Ablativ ergänzen, vielmehr würde तस्मात् nicht nur für आदेशम्, sondern auch für आगमम् seine Geltung behalten, was selbstverständlich nicht gemeint sein kann. Beiläufig bemerke ich, dass die Fabel vom Trikûṭa nach meiner Meinung auf einem Missverständniss von Bhartṛharis पर्वतादागमं लब्ध्वा beruht. Dass पर्वत hier nicht Berg bedeutet, sondern ei^ Person bezeichnet, hat schon WEBER in *Ind. St.* 5, 161 erkannt. Von einem Berge (und warum sollte der hier nicht mit Namen bezeichnet sein?) kann man sich allenfalls eine Handschrift holen, aber nicht von ihm eine mündliche Tradition erhalten. Dass aber unter आगम hier diese gemeint ist, ersieht man aus dem unmittelbar vorangehenden Verse Bhartṛharis (ebd. S. 159):

यः पतञ्जलिशिष्येभ्यो भ्रष्टो व्याकरणागमः ।
कालेन दाक्षिणात्येषु ग्रन्थमात्रे व्यवस्थितः ॥

STENZLERS Uebersetzung (ebd. S. 448) lautet: ‚War die Ueberlieferung der Grammatik, welche den Schülern Patañjalis verloren gegangen, im Laufe der Zeit unter den Dâkshiṇâtyâs nur noch in Büchern vorhanden.‘

Schliesslich gelange ich zur Kritik meiner ursprünglichen Auffassung. तदागमे kann nicht bedeuten zu ihm oder dahin zu kommen, da das dem आगम im Compositum vorangehende Wort bei der Auflösung stets als subjectiver Genetiv auftritt. LIEBICHS Zerlegung in तदा आगमे kommt mir sehr zu Statten. LIEBICH sagt S. 310, dass er mit ihr einen Satz erhalte, der zwar nicht gerade schön gebaut, aber sprachlich correct sei und auch den richtigen Sinn ergebe. Beides habe ich oben in Abrede gestellt. Bei der LASSEN'schen, bezw. KERN'schen Conjectur und bei der LIEBICH'schen Zerlegung gewinne ich einen tadellosen Satztheil und einen Sinn, an dem, wie ich glaube, Nichts auszusetzen ist. Ich übersetze: ‚Von Candrâcârya und Anderen wurde, nachdem sie von ihm (Abhimanyu) zu der Zeit (als Abhimanyupura gegründet wurde) zu kommen (nach dieser Stadt) die Weisung erhalten hatten u. s. w.‘ Nun

hat आदेशम् seine erwartete Ergänzung, und jetzt erst schliesst sich unser Śloka an den vorausgehenden aufs Engste an. Dass die von Abhimanyu berufenen Männer bekannte und gewiegte Grammatiker waren, die keines Unterrichts mehr bedurften, ist wohl anzunehmen.

Wenn Liebich auf S. 310 f. bemerkt, dass der ganze Satz schlecht stilisirt sei, da आदि in चन्द्राचार्यादिभिः nur zur ersten Hälfte der zweiten Zeile, nicht aber zur zweiten passe, so kann ich ihm nicht beistimmen. Ich glaube, dass trotz des Singulars व्याकरणम् gegen die Uebersetzung von Hultzsch and composed their own grammar nichts einzuwenden ist. Dass wir von den hier im Plural erwähnten Grammatikern nur Candragomins Grammatik kennen, kann hier nicht in Betracht kommen.

Leipzig, den 9. Februar 1900.

Genesis des Mahābhārata.[1]

Von

M. Winternitz.

,Es scheint jeder Forderung methodischer Untersuchung zu widersprechen, die Einzelerforschung des Mahābhārata einzuleiten mit der Genesis des Epos. — Die Methode, der Weg, welchen die Forschung einschlägt, wird bestimmt durch das Endziel. Dieses Endziel kann allerdings nur eines sein: Genesis des Epos. Wir wollen wissen, wie die Dichtung in ihrer unterscheidenden Eigenart zustande kam. Das aber setzt voraus, dass die Forschung zu den Einzelproblemen der Sage und Sprache, der Religion und des Rechts hinabsteigt. Erst von der ins Einzelne dringenden Kenntniss aus lässt sich zur beherrschenden Gesammtübersicht vorschreiten, und nur auf der Höhe der Gesammtübersicht eröffnet sich der Ausblick nach den dunklen Fernen der Genesis des epischen Stromes mit seinen mächtigen Zuflüssen aus allen Gebieten des indischen Cultur- und Religionslebens. Wir müssen zunächst sehen, was das Mahābhārata enthält, bevor wir an die Frage herantreten, wie das, was wir vor uns haben, entstanden. — Da tauchen allerdings Räthsel mannigfacher Art auf, Probleme, die mit jedem Schritte wachsen, der uns tiefer in das Dunkel der Dichtung hineinführt. Schritt für Schritt aufwärts dringend, vom Bekannten zum Unbekannten vorschreitend, suchen wir uns dem dunklen Quellengebiet des Epos zu

---

[1] *Genesis des Mahābhārata,* von JOSEPH DAHLMANN S. J. Berlin (Verlag von FELIX L. DAMES) 1899. SS. XXXIV, 290.

nahen. Die Genesis des Mahābhārata bildet das Endergebniss. Nächste Aufgabe ist die Einzeluntersuchung.'

Mit diesen vortrefflichen und gänzlich unanfechtbaren Worten beginnt DAHLMANN sein neuestes Werk, den ersten Theil einer zu erwartenden Serie von ,Mahābhārata-Studien, Abhandlungen zur altindischen Literatur und Culturkunde'. Trotzdem diese Sätze, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, ,in ihrer Allgemeinheit so selbstverständlich' sind, ,dass sie keiner weiteren Erörterung bedürfen,' sollen sie auf die Mahābhārata-Forschung keine Anwendung finden. Und warum nicht? Weil derartige Einzeluntersuchungen immer nur zu Erscheinungen führen, ,die innerhalb des Rahmens einer einheitlichen Dichtung einander auszuschliessen scheinen.' ,Je mehr die einzelnen Partien für sich betrachtet werden, umso schärfer tritt das Widerspruchsvolle und Gegensätzliche hervor' (S. 5). Die meisten Forscher waren bisher so naiv, gerade aus diesen Widersprüchen und Gegensätzen zu schliessen, dass das Mahābhārata in der Gestalt, in der es uns vorliegt, eben keine ,einheitliche Dichtung' sein dürfte; dass es als Dichtung, als das Werk eines Dichters betrachtet, in der That ein ,Monstrum' ist, ,das seines Gleichen in der Weltliteratur sucht' (S. 36). Sie gelangten auf Grund von Einzeluntersuchungen dazu, sich die Entstehung dieses ,Monstrums' durch die Annahme zu erklären, dass es weder das Werk eines Dichters, noch das Werk eines Zeitalters, sondern im Laufe von Jahrhunderten durch zahllose Aenderungen und Hinzufügungen ein solches Conglomerat von heterogenen und unvereinbaren Elementen geworden sei, als welches es uns jetzt vorliegt. DAHLMANN ist bekanntlich nicht dieser Ansicht. Nach ihm ist das Mahābhārata, wie es jetzt ist, eine einheitliche Dichtung, das Werk eines Dichters, und darum — muss die Methode der Forschung gerade beim Mahābhārata eine ganz andere sein; darum darf hier nicht mit der Einzelerforschung begonnen werden, sondern ,als ein Ganzes muss das Mahābhārata erfasst und erforscht werden. Das muss der grundlegende Satz der Mahābhārata-Kritik bleiben' (S. 71).

Wie viele textkritische Arbeiten, sprachliche und metrische Untersuchungen und Einzelforschungen über Mythologie, Cult etc. mussten vorausgehen, ehe es möglich war, allgemeine und zusammenfassende Werke über den Veda und die vedische Cultur und Religion zu schreiben! Erst auf Grund mühseliger und eingehender textkritischer, metrischer und sprachlicher Untersuchungen wagte sich Jacobi an seine mustergiltige Arbeit über das Rāmāyaṇa. Und beim Mahābhārata sollte das Alles nicht nöthig sein? Hier sollte es möglich, ja wünschenswerth erscheinen, sofort das Werk als Ganzes zu erforschen und die Genesis desselben aus einer allgemeinen Betrachtung des Charakters dieses Ganzen zu ergründen?

Unter dem Mahābhārata als einem ‚Ganzen' versteht Dahlmann die Dichtung, in welcher das epische und das didaktische Element vereinigt sind, welche zugleich Epos und Lehrbuch ist, und in diesem Doppelcharakter liegt nach Dahlmann das eigentliche Problem der Genesis des Mahābhārata. Frühere Forscher fragten: Wie entstand der Sagencyclus? Wie entstand die Dichtung? Wie entstand das Lehrbuch? Man nahm an, dass eine ursprüngliche Dichtung, ein wirkliches Epos, allmählich zu einem Lehrbuch wurde und suchte dieses Werden zu erklären. Hier, sagt Dahlmann, ging man vom Unbekannten zum Unbekannten vor. Eine historische Methode muss vom Bekannten zum Unbekannten vorschreiten, sie muss von der Thatsache des Doppelcharakters der ‚Mahābhārata-Smṛti' ausgehen.

Aber ist denn das wirklich so? Was haben denn die bisherigen Kritiker gethan, als dass sie von dem gegenwärtigen Mahābhārata ausgingen und das, was nicht organisch mit dem Epos — nicht von einem imaginären Ur-Epos ist hier die Rede, sondern von der in unserem Mahābhārata enthaltenen epischen Dichtung — zusammenhing, womöglich auszuscheiden suchten? Wenn diese Versuche nicht immer glücklich waren, so lag die Schuld daran, dass man zu früh, auf Grund zu mangelhaften Materials, Hypothesen (wie die verschiedenen Umarbeitungstheorien) aufgestellt hat und mit fertigen

Theorien (d. h. mit vorgefassten Meinungen) an die Einzeluntersuchung ging. Und gerade an demselben Mangel scheitern auch alle Versuche Dahlmanns, das Mahābhārata-Problem zu lösen. Denn auch er hat sich schon eine Theorie fix und fertig zurecht gemacht, die Theorie von dem einheitlichen Ursprung der ‚Mahābhārata-Smṛti', und die Thatsachen müssen sich dieser Theorie fügen, ob sie wollen oder nicht. Holtzmann sieht Alles durch die Ueberarbeitungsbrille, Dahlmann Alles durch die Epos- und Rechtsbuchbrille. Das Resultat ist in beiden Fällen ein unbefriedigendes, ein rein subjectives, welches objective Forscher nicht annehmen können.

Wie gerne würden sie es sonst thun! Wer möchte sich nicht darüber freuen, wenn es möglich wäre, von jeder mythologischen, religionsgeschichtlichen, culturwissenschaftlichen Erscheinung, die wir im Mahābhārata finden, zu sagen: so steht's im Mahābhārata, also war es so im 5. Jahrhundert v. Chr.

Dahlmann thut sich viel darauf zu Gute, den Principien der historischen Kritik treu geblieben zu sein, da er von dem ‚historischen' Factum der Existenz der Mahābhārata-Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr. ausgeht. Wie steht es aber in Wirklichkeit mit diesem historischen Factum?

Bühler hat den historischen Charakter der Mahābhārata-Dichtung als einer Smṛti für das 4. Jahrhundert n. Chr. nachgewiesen. Dahlmann meinte in die Fusstapfen Bühlers zu treten, indem er die Kleinigkeit von 1000 Jahren auf Grund höchst zweifelhafter Daten — ‚de simples noms, des allusions, des désignations vagues ou suspectes', wie Barth[1] sagt — zu überbrücken suchte und dann sich weiterhin nicht mit dem Schlusse begnügte: Das Mahābhārata bestand als Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr., sondern auf Grund von Declamationen über den einheitlichen Charakter der Dichtung und die angebliche schöne Uebereinstimmung zwischen den epischen und den didaktischen Bestandtheilen derselben weiter schloss: ‚Das Mahābhārata entstand als Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr.' Die Zeug-

[1] *Journal des Savants,* 1897. Separatabdruck, p. 20.

nisse, welche DAHLMANN beizubringen weiss — aus Āśvalāyana und Pāṇini — kannte ja BÜHLER so gut wie DAHLMANN, aber sie waren BÜHLER viel zu unsicher und viel zu wenig beweisend, um sich auf sie zu stützen. Was Aśvaghoṣa[1] anbelangt, so muss zugegeben werden, dass derselbe Legenden kannte, die sich im Mahābhārata wiederfinden; er führt sie aber neben zahlreichen ähnlichen Legenden an, die nicht in unserem Mahābhārata stehen. Dass das Wort *āgama* (Buddhacarita IV, 83) gerade ‚Mahābhārata' bedeute, ist ebenso unwahrscheinlich, jedenfalls unerwiesen, als dass der ‚verlorene Veda' (Buddhac. I, 47) sich auf unser Mahābhārata beziehe. Wo lässt sich da behaupten, dass Aśvaghoṣa unser Mahābhārata kannte? Wie kommt es, dass Aśvaghoṣa (Buddhac. IV, 19) den Ṛṣyaśṛṅga von der Princessin Śāntā verführen lässt (ebenso wie im Harivaṃśa), während im Mahābhārata selbst Ṛṣyaśṛṅga von einer Hetäre verführt wird?[2] Im günstigsten Falle aber, wenn wir DAHLMANN Alles zugeben wollten, würde uns Aśvaghoṣa erst in das 2. Jahrhundert v. Chr. führen.

Das Āśvalāyana-Gṛhyasūtra (über dessen Datum wir übrigens gar nichts Sicheres wissen) soll uns weiter helfen. ROTH, MAX MÜLLER und WEBER haben sich schon längst mit der Stelle dieses Gṛhyasūtras (III, 4) beschäftigt, wo °*bhāratamahābhāratadharmācāryāḥ* unter den beim Tarpaṇa zu verehrenden Devatās erwähnt werden. Sie haben auch schon die gerechtesten Zweifel gegen die Echtheit der Stelle erhoben und sich darum aller weitgehenden Schlussfolgerungen aus dieser Stelle enthalten. Dass im Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (IV, 10) weder *bhārata* noch *mahābhārata* erwähnt sind, und dass das verwandte Śāmbavya-Gṛhyasūtra, blos °*mahābhāratadharmācāryaḥ* hat, ist doch gewiss bemerkenswerth.[3] Dass ein von MAX

---

[1] Als BÜHLER seine ‚Contributions to the History of the Mahābhārata' (1892) veröffentlichte, war COWELLS Ausgabe des Buddhacarita noch nicht erschienen; sonst würde er die in demselben erwähnten Mahābhārata-Legenden wohl erwähnt haben. Schwerlich aber hätte er so kühne Schlussfolgerungen gezogen, wie DAHLMANN, zumal mit Rücksicht auf die Text-Schwierigkeiten, welche das Buddhacarita bietet.

[2] Vgl. H. LÜDERS, ‚Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga', *Nachrichten d. kön. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.* Phil.-hist. Cl. 1897, p. 7.

[3] Vgl. auch BARTH, *l. c.* p. 23 fg.

Müller[1] gesehenes Āśvalāyana-MS. des India Office blos °*bhārata-dharmācāryāḥ* liest, erlaubt uns jedenfalls nicht mehr von ‚übereinstimmender Textüberlieferung'[2] zu sprechen. Wichtiger ist, dass diese Lehrerlisten bei den Regeln über das Tarpaṇa immer mit der grössten Vorsicht heranzuziehen sind, da dieselben zu Einschiebungen geradezu einluden.[3] Jedenfalls ist die Stelle für chronologische Zwecke nur mit grösster Vorsicht zu gebrauchen und nur ein schwacher Pfeiler für ein so grosses Gebäude, wie es Dahlmann darauf errichten möchte.

Und wie steht es mit dem Grundpfeiler von Dahlmanns Theorie — mit Pāṇini? Der Name Yudhiṣṭhira wird von Pāṇini (viii, 3, 95) gelehrt; es mag ja damit der Yudhiṣṭhira der Pāṇḍava-Sage gemeint sein, nothwendig ist dies keineswegs. Die von Pāṇini (iii, 4, 74 und iii, 2, 162) bezeugten Wortbildungen *bhīma* und *vidura* können ebenso gut Adjectiva, als Namen sein. Nach Dahlmann sind es natürlich Bhīma and Vidura des Mahābhārata. Die Hauptstelle ist aber für Dahlmann Pāṇini iv, 3, 98, ein Sūtra, welches beweist, dass es in Pāṇinis Zeit Verehrer des Vāsudeva und Verehrer des Arjuna gegeben hat. Dieses Sūtra im Zusammenhang mit vi, 2, 38, wo der Accent *mahá* in dem Worte *mahābhārata* gelehrt wird, soll endgültig beweisen, dass Pāṇini eine Mahābhārata-Smṛti, eine Dichtung mit belehrender und sectarischer Tendenz, kannte. Dass es Vāsudevakas und Arjunakas geben konnte, sobald es Sagencyclen gab, die sich auf Vāsudeva und Arjuna bezogen, ehe es noch ein Mahābhārata gab, diese Möglichkeit wird von Dahlmann nicht in Betracht gezogen. Ja, selbst wenn es zu Pāṇinis Zeit ein Mahābhārata gegeben haben sollte, in welchem Vāsudeva und Arjuna gefeiert wurden, so braucht deshalb die Dichtung noch nicht ‚das Vehikel des sectarischen Lehr-

[1] *History of Ancient Sanskrit Literature,* p. 42 note. Ich habe leider das MS. nicht selbst gesehen. Die fünf MSS. der Bodleiana, welche ich eingesehen habe, stimmen mit Stenzlers Lesart überein.

[2] Dahlmann, *Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, p. 152.

[3] Vgl. z. B. das Tarpaṇa im Baudhāyana-Dharmaśāstra ii, 9, 14, wo die Sūtrakāras Āpastamba und Hiraṇyakeśin (die nach Allem, was wir sonst wissen, später als Baudhāyana sind) unter den zu verehrenden Lehrern genannt werden.

stoffes' (p. 81) gewesen zu sein. Was die Sage von Arjuna, dem Sohn des Indra, dem Freund des Kṛṣṇa, erzählt, genügt vollkommen zur Erklärung eines Arjuna-Cults, der sich dem Kṛṣṇa-Cult parallel entwickelt haben mag. Dass das Mahābhārata des Pāṇini ‚religiös-philosophische Urkunden, die der Bhagavadgītā und Anugītā, theogonische und kosmogonische Erörterungen, die dem III. und V., dem XII. und XIII. Parvan ähnlich waren', enthalten habe (S. 82), ist eine Schlussfolgerung, die weit über das hinausgeht, was aus Pāṇinis Sūtra *vāsudevārjunābhyāṃ vun* herausgelesen werden kann. Wenn Pāṇini das Mahābhārata selbst als Dichtung mit sectarischen Tendenzen gekannt hätte — was DAHLMANN aber durchaus nicht bewiesen hat — so folgt noch immer nicht, dass er es auch als Gesetzbuch, als Dharmaśāstra kannte, dass er unser Mahābhārata kannte.

Mit der Phrase ‚Epos und Lehrbuch' lässt sich ja recht hübsch alles Mögliche beweisen, wenn man den Begriff ‚Lehrbuch' nur recht allgemein fasst. Einmal bedeutet ‚Lehrbuch' ein Werk, in welchem ‚mit dem unterhaltenden Zweck ein religiös-belehrender verbunden wurde'; eine epische Dichtung, in deren Charakter es liegt, ‚dass sie Trägerin der religiösen und sittlichen Vorstellungen des Volkes wird' (S. 111). Ein andermal aber bedeutet ‚Lehrbuch' etwas ganz Definitives, ein sectarisches Lehrbuch, ein Erbauungsbuch für Vaiṣṇavas und Śaivas. Und wieder ein andermal ist ‚Lehrbuch' gleichbedeutend mit ‚Dharmaśāstra'.

Selbst wenn wir uns auf DAHLMANNS Standpunkt stellen und seine Argumente gelten lassen, so würden Aśvaghoṣa, Āśvalāyana und Pāṇini allenfalls ein Epos mit religiös-belehrender Tendenz, aber nicht ein Dharmaśāstra gekannt haben.

BÜHLER hat nachgewiesen, dass um 300 nach Chr. das Mahābhārata schon eine Smṛti war, und dass es um 500 nach Chr. an Umfang und Charakter unserem gegenwärtigen Text ähnlich war. DAHLMANN hat mit all seiner Rhetorik nicht um ein Jota mehr bewiesen. Was aber BÜHLER so schön für Kumārila nachgewiesen hat, dass ihm — in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts

nach Chr. — das Mahābhārata im Wesentlichen in demselben Texte vorgelegen hat, wie es uns vorliegt, das hat Dahlmann jedenfalls weder für Aśvaghoṣa, noch für Āśvalāyana, noch für Pāṇini nachgewiesen. Denn angenommen (was ja durchaus nicht unwahrscheinlich ist), das Mahābhārata habe im 5. Jahrhundert v. Chr. schon als ein Epos mit religiös-belehrender Tendenz bestanden, so können wir uns recht gut denken, dass gerade diese schon vorhandene Tendenz der Anlass war, dass verschiedene Schulen und Secten dieses Epos benützten, um es zu einem Vehikel für ihre eigenen sectarischen Lehren zu machen. Gerade wenn das Mahābhārata schon in sehr früher Zeit eine Smṛti war, begreifen wir, dass dieses Smṛti-Element — sowohl der sectarische Lehrgehalt, als auch der Dharmaśāstra-Stoff — immer mehr überhand nahm; und dass verschiedene Secten und Schulen diesen Lehrgehalt ihren Zwecken entsprechend auch umgestalteten. Es wäre das nur dasselbe, was wir auf anderen indischen Literaturgebieten wiederholt finden. Moderne Productionen treten unter dem Namen alter Upaniṣads, alter Purāṇas, alter Dharmaśāstras auf; und alte Werke dieser Art sind nie von Einschiebungen und Umgestaltungen frei geblieben. ‚Jede der grossen Upaniṣads enthält ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muss‘, sagt Deussen[1] von den Upaniṣads. Und der Text des Mahābhārata sollte seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. im Wesentlichen intact geblieben sein, etwa wie die vedischen Saṃhitās mit Hilfe der Prātiśākhyas?

Freilich sagt uns Dahlmann (S. 87): ‚Wir besitzen nun aber thatsächlich nur ein Mahābhārata, eine Recension, von der die übrigen Textgestaltungen nur unwesentlich abgehen.‘ Das ist aber einfach nicht wahr. Was besitzen wir thatsächlich? Wir besitzen die indischen Ausgaben, welche ohne jede Rücksicht auf das, was wir unter philologischer Kritik verstehen, zusammengestellt worden sind. Wir wissen durch Sörensen, dass schon die alten Bengali-MSS. von den Calcuttaer und Bombayer Ausgaben nicht unwesentlich ab-

[1] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 2, p. 22.

weichen. Und ich habe aus den wenigen mir zugänglichen südindischen MSS. nachgewiesen,[1] dass es eine von unseren Texten recht wesentlich abweichende südindische Recension gibt. Wie die Inder selbst über den sectarischen Lehrgehalt des Epos denken, und welche nichts weniger als kritische Principien sie bei Mahābhārata-Ausgaben verfolgen, zeigt uns recht deutlich die Polemik, in welche PROTOP CHANDRA ROY mit einem Paṇḍit des Dekkhans verwickelt wurde. Als ROY seine Volksausgabe des Mahābhārata erscheinen liess, wurde in Mayaveram eine öffentliche Versammlung abgehalten, um gegen diese Ausgabe zu protestiren. Ein Herr SREENIVASA SASTRIAL erhob gegen ROYS Ausgabe den Vorwurf, der Text sei äusserst mangelhaft und werde den Interessen der Bewohner des Dekkhans nicht gerecht, weil viele Stellen, welche zu Gunsten der Advaita- und Vāsiṣṭha-Advaita-Lehren und gegen die Śakti-Lehren des Nordens sprechen, ausgelassen worden seien. ROY habe ferner viele Verse ausgelassen, welche von den grossen Philosophen des Südens zur Bestätigung ihrer Lehren angeführt werden. Darauf erwiderte ROY: Seine Ausgabe beruhe auf der Calcuttaer Ausgabe, neben welcher er aber auch die Ausgabe der Paṇḍits von Burdwan verglichen habe; doch sei er gerne bereit, in Zukunft auch beglaubigte MSS. aus dem Süden heranzuziehen. Freilich seien die Abweichungen der MSS. so gross, dass es ganz unmöglich sei, eine Ausgabe zu veranstalten, welche sowohl Āryāvarta als Dākṣiṇātya befriedigen würde.[2]

Selbst aus den zahlreichen unwesentlichen Abweichungen zwischen den MSS. einer und derselben Gegend können wir so viel schliessen, dass sich jeder Rhapsode für berechtigt hielt, nach Belieben Aenderungen und Zusätze zu machen. Das war gewiss auch schon in älterer Zeit der Fall. Auch in alten Zeiten werden Anhänger verschiedener Secten sich erlaubt haben, mit dem Text, namentlich nach der Seite der Smṛti hin, nach Belieben zu schalten.

[1] *Indian Antiquary,* March, April, May 1898.

[2] Siehe Umschlag von Heft 29 (1887) von PROTOP CHANDRA ROYS englischer Uebersetzung des Mahābhārata. Vgl. auch R. G. BHANDARKAR (*JRAS.* Bombay Branch, vol. x, p. 85): ‚The very popularity of our epics has made it almost impossible now to secure a correct or reliable text.'

Paṇḍit Islāmpurkar[1] berichtet, er habe ein Malayalam-MS. gesehen, in welchem im Āśvamedhika Parvan eine ganze Vṛddha-Gautamasmṛti enthalten sei; und zwar beginne Adhyāya 94 mit dieser Smṛti. Unsere Ausgaben haben nur 92 Adhyāyas. Burnell erwähnt ein Tanjore-MS. mit 119 Adhyāyas (welches also mit Islāmpurkars MS. übereinstimmen dürfte). Aber in dem südindischen Whish-MS. Nr. 51 der Royal Asiatic Society hat das Āśvamedhika-Parvan nur 78 Adhyāyas. Und dies ist nicht der einzige Fall, dass südindische MSS. unter einander abweichen. Vom Sabhā-Parvan habe ich ein Telugu-MS. und ein Malayalam-MS. verglichen und gefunden, dass sie beide sowohl von den Ausgaben als auch unter einander stark abweichen.

Ein interessanter Fingerzeig für die Art und Weise, wie wir uns das Zustandekommen indischer Mahābhārata-Ausgaben zu denken haben, ist die Bemerkung Nīlakaṇṭhas in seinem Commentar zum Sanatsujātīya: er habe in seinen Text nicht nur die Lesarten und Verse aufgenommen, die von Śaṅkara erklärt werden, sondern auch solche, die in modernen MSS. zu finden seien — nach dem Princip, dass man alles Gute zusammenfassen müsse.[2]

So steht es mit der Behauptung, dass wir thatsächlich nur ein Mahābhārata besitzen. Auf welches Mahābhārata sollen wir unsere Forschungen über die Genesis des Epos stützen? Welches Recht haben wir, dieselben gerade auf das in den Calcuttaer und Bombayer Ausgaben vorliegende Werk zu gründen?

Ich weiss, Dahlmann kommt es nur auf den Smṛti-Charakter des Mahābhārata an, und der ist ja gewiss in allen MSS. und Recensionen vorhanden. Aber in welchem Sinne und in welchem Masse das Mahābhārata eine Smṛti war, ist doch gewiss nicht gleichgültig. Und Dahlmann geht ja bei allen seinen Beweisführungen von dem Grundsatz aus, dass Alles und Jedes, was in unseren

[1] Ausgabe der Parāśara-Smṛti (Bombay Sanskrit Series) Preface, vol. 1, p. 9.

[2] *Udyogaparvaṇi sanatsujātīye bhāṣyakārādibhir vyākhyātān sampratitanapustakeṣu ca sthitān pāṭhān ślokāṃś ca guṇopasaṃhāranyāyenaikīkṛtya vyākhyāyate* || Nīlakaṇṭha am Anfange von v, 42.

Ausgaben steht, echt sein müsse, d. h. der Mahābhārata-Smṛti des 5. Jahrhunderts v. Chr. angehöre. Mit Hohn weist er den Gedanken jeder Interpolation zurück.

Ich möchte mir doch die Frage erlauben, ob z. B. III, 190, 66 ff. die Prophezeiung, dass am Ende des Yuga die Menschen Reliquien statt Götter verehren werden, und dass die Erde von Beinhäusern (Stūpas mit Reliquien) verunstaltet und nicht mehr mit Göttertempeln geschmückt sein werde, auch schon im Mahābhārata des 5. Jahrhunderts v. Chr. stand:

eḍūkān pūjayiṣyanti varjayiṣyanti devatāḥ |

. . . .

eḍūkacihnā pṛthivī na devagṛhabhūṣitā |
bhaviṣyati yuge kṣīṇe tad yugāntasya lakṣaṇam ||

Theoretisch gibt ja natürlich auch DAHLMANN zu, dass unser Epos ‚Erweiterungen, Einschiebsel, Zusätze' erhalten haben könne.[1] Thatsächlich aber fällt es ihm bei keinem einzigen Vers, bei keiner einzigen Stelle ein, je an deren Echtheit und Ursprünglichkeit zu zweifeln, und von überall her nimmt er die ‚Beweise' für seine Theorien; und Spott und Hohn wird auf jene Forscher gehäuft, die von ‚Interpolationen' zu sprechen wagen.

Ich glaube aber, so lange es keine halbwegs kritische Ausgabe des Mahābhārata gibt, so lange nicht wenigstens mit einiger Sicherheit gesagt werden kann, ob ein Vers oder eine Stelle in allen Recensionen vorkommt oder nicht, so lange haben wir die Verpflichtung, jeden einzelnen Śloka auf seine Echtheit hin zu prüfen, ehe wir ihn für historisch-kritische Zwecke verwenden. Was DEUSSEN von den Upaniṣads sagt, dass ‚das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muss', gilt gewiss in noch höherem Masse vom Mahābhārata.

Wer, wie es DAHLMANN thut, das XII. und XIII. Buch ‚zum Ausgangspunkt der Untersuchung' (S. 121) macht, der muss doch mindestens erst starke Beweise bringen, um die Zugehörigkeit gerade

[1] *Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, p. 238.

dieser Bücher zum 5. Jahrhundert v. Chr. glaublich zu machen. Selbst wenn wir uns auf Dahlmanns Standpunkt stellen, beweist Pāṇinis ‚Vāsudevārjunau vun' nichts für Buch xii und xiii. Denn die sectarischen Texte, welche nach Dahlmann das Mahābhārata des Pāṇini enthalten haben müsste, finden sich nicht erst im xii. und xiii. Buch.

Nach Dahlmann sind die episodischen und didaktischen Theile des iii. und v. und des xii. und xiii. Buches älter als die ‚heute vorliegende Gesammtgestalt des Mahābhārata' (S. 120). Sie waren abgeschlossene Dichtungen, ehe sie dem Mahābhārata einverleibt wurden. Deshalb können wir diese episodischen und didaktischen Abschnitte des Mahābhārata für sich betrachten, um uns ein Bild von dem Zustand der Rhapsodie zu machen, wie sie vor der Diaskeuase beschaffen war. Nun zeigen aber diese Bestandtheile schon den Purāṇatypus, die Mischung von Itihāsa und Śāstra; nicht nur epische Itihāsa mit belehrender Tendenz finden wir hier, sondern auch solche dialogische Erzählungen (Saṃvāda), welche nur den Zweck haben, die Lehren des Yogaśāstra und des Dharmaśāstra dem Volke, d. h. den Kṣatriyas, zu vermitteln. Diese Itihāsa waren aber nicht nur einzeln vorhanden, sie wurden auch in zusammenfassender Bearbeitung zu einem Ganzen verbunden. Es entstanden Cyclen. ‚Die Rhapsoden sind granthika „Cycliker". Und aus dem Kreise dieser Granthika ging ein Mahāgrantha als Cyclus der Cyclen hervor. Um das Mahābhārata in seinem Gesammtcharakter zu erklären, müssen wir uns auf den Standpunkt einer Diaskeuase stellen, die den gesammten Schatz der Rhapsodie in einem grossen Werke vereinigen wollte. Lag die Idee solcher grossen Compilationen im Geiste der Zeit, dann konnte sich im Kreise der Rhapsodenschulen auch das Streben nach einer solchen Riesencompilation regen, die gleichsam den Abschluss dieses Processes der Entwickelung darstellt. Nur so kann das Mahābhārata geschichtlich und genetisch erfasst werden' (S. 163 fg.). Dahlmann zeigt, wie die cyclische Bearbeitung der Sage schon in die älteste Brāhmaṇa-Periode zurückreicht. Die diaskeuastische Thätigkeit beginnt mit der Sammlung

und Ordnung der Lieder (*ṛcas*) und findet in der zusammenfassenden Bearbeitung der Ākhyāna ihre Fortsetzung. Wie die Liedersammlungen aus Priester- und Sängerfamilien hervorgingen, so waren die Rhapsodenschulen die Trägerinnen der epischen Cyclen. Aber — dies beweise der Inhalt der Bücher XII und XIII — neben den episch-cyclischen Sammlungen gingen didaktisch-cyclische Sammelwerke einher — ‚welche Recht oder Philosophie im Gewande des epischen Dialoges bieten' (S. 172). Die Rhapsodie ward ‚Hüterin und Herold des heiligen Wissens', und als solche wurde sie die ‚Schöpferin von Dichtung und Lehrbuch' (S. 119—175).

So ungefähr denkt sich DAHLMANN die Genesis des Mahābhārata. Und ich gestehe gerne, dass mir die eine Hälfte dieser Hypothese, wonach das Epos Mahābhārata aus epischen Cyclen hervorgegangen sein würde, recht ansprechend und durchaus wahrscheinlich zu sein scheint. Das würde uns aber nur zu einem wirklichen Epos führen und würde den Reichthum an Episoden erklären. Auch das wird Niemand leugnen wollen, dass diesem Epos, entsprechend dem Charakter der altepischen Dichtung überhaupt, ‚bis zu einem gewissen Grade immer der belehrende Charakter eigen war' (S. 111 f.). DAHLMANN will aber von einem solchen ‚ursprünglichen Epos' nichts wissen. Sondern von Anfang an soll das Mahābhārata schon Yoga- und Dharmaśāstra gewesen sein. Um diesen zweiten Theil seiner Hypothese zu begründen, geht DAHLMANN von der curiosen Annahme aus, dass die Itihāsa des XII. und des XIII. Buches die Grundlage des Mahābhārata ‚als Dichtung und Lehrbuch' bildeten. Denn in diesen beiden Büchern finden wir jene epischen Dialoge, welche blos zur volksthümlichen Belehrung über Dharma und Yoga dienen. Dabei wird als bewiesen vorausgesetzt, was nie und nimmer bewiesen worden und an und für sich äusserst unwahrscheinlich ist, dass das heutige Mahābhārata mit dem Mahābhārata des fünften Jahrhunderts vor Chr. identisch sei. Es wird vorausgesetzt, dass schon lange vor dieser Zeit die betreffenden Itihāsa des XII. und des XIII. Buches, wie sie in unserem heutigen Mahābhārata stehen, existirt haben müssen. Mit welchem Recht?

Dahlmann selbst gibt zu, dass seiner Hypothese der Boden entzogen wäre, wenn die landläufige Ansicht über die polyandrische Ehe der Pāṇḍavas, welche ich in meinen ‚Notes on the Mahābhārata‘[1] zu rechtfertigen suchte, richtig wäre, d. h. wenn es sich bei dieser Ehe nicht um eine blosse Symbolik (wie Dahlmann meint), sondern um einen thatsächlichen von der Sage bezeugten Fall von Polyandrie handeln würde.

Nicht von einem imaginären ‚Urepos‘, sondern von unserem thatsächlich gegebenen Mahābhārata bin ich ausgegangen; Capitel für Capitel und Vers für Vers habe ich die Darstellung verfolgt, welche unser heutiges Mahābhārata von der Verheiratung der fünf Pāṇḍavas mit der Einen Draupadī entwirft; ich habe gezeigt, wie diese polyandrische Ehe der Diaskeuase anstössig erschien, und wie sie dieselbe zu rechtfertigen suchte. Ich habe nachgewiesen, dass die ganze Darstellung von Adhyāya 169 angefangen bis zum Ende des Pañcendropākhyāna (I, 197) voll von Widersprüchen ist; dass an verschiedenen Stellen die Erzählung plötzlich abbricht und das, was folgt, mit dem unmittelbar Vorausgehenden nichts zu thun hat. Das sind doch rein thatsächliche Dinge; damit, dass man diese Widersprüche für ‚verschwindend‘ erklärt (S. 238), verschwinden sie doch nicht. Da sind sie einmal, wie soll man sie erklären?

‚Die Diaskeuase des Mahābhārata‘, sagt Dahlmann (S. 287), ‚kannte nicht jene Engherzigkeit (sic!), welche ihr heute die Kritik andichtet, indem sie von der ursprünglichen Fassung alles fern gehalten wissen will, was den Schimmer eines Widerspruchs zeigt.‘ Das mag ja sein, es ist gewiss nicht unmöglich, ‚dass ein Dichter sich mehrerer Fassungen einer Legende bedienen konnte zu seinem Hauptzweck‘ (S. 238). Nur darf man einem solchen ‚Dichter‘, wenn anders man ihn nicht für einen Idioten hält, nicht die unglaublichsten Dinge zumuthen. Wie steht es in unserem Falle?

I, 169 erzählt Vyāsa den Pāṇḍavas die läppische Geschichte von der Jungfrau, welche den Gott Śiva um einen Gatten bittet,

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, October 1897, p. 733 ff.

worauf ihr der Gott die Gnade gewährt, dass sie in einer künftigen Geburt fünf Gatten bekommen soll, weil sie fünfmal gesagt habe ‚Gib mir einen Gatten'. Diese Jungfrau ist jetzt als Draupadī wiedergeboren, und Vyāsa fordert die Pāṇḍavas auf, nach der Hauptstadt von Pañcāla zu gehen, um die ihnen zur Gattin bestimmte Draupadī zu erlangen. Es wird auch (am Ende von I, 183 und I, 184, 1) berichtet, dass die Pāṇḍavas sich infolge von Vyāsas Aufforderung auf den Weg machen. Trotzdem wird I, 184, 2 ff. erzählt, dass die Brüder erst über Anregung einiger Brahmanen, denen sie begegnen, nach Pañcāla gehen.

Ist es möglich, dass der Dichter-Diaskeuast (nach Dahlmann ist ja der Diaskeuast zugleich ein grosser Dichter gewesen) im 184. Capitel schon vergessen hatte, was im 169. Capitel erzählt worden war? Und was für einen Zweck sollte die Geschichte von Adhyāya 169 haben, wenn sie nicht die Polyandrie rechtfertigen sollte? Dahlmann glaubt nämlich, eine Rechtfertigung der Polyandrie sei gar nicht nöthig und beabsichtigt gewesen (S. 239).

Und welchen Zweck soll die famose Geschichte von der Kuntī haben, welche durch ihre ahnungslos gesprochenen Worte ‚Geniesset es alle zusammen' ihre Söhne auffordert, die Draupadī zu ihrer gemeinsamen Gattin zu machen? Ist das auch kein Versuch, die polyandrische Ehe zu rechtfertigen?

Und wie merkwürdig ist die ganze Erzählung I, 191! Kuntī ist bestürzt über ihre unvorsichtige Aeusserung und wendet sich an Yudhiṣṭhira mit der Frage, was da zu machen sei, damit sie nicht Lügen gestraft werde und auch Draupadī kein Unrecht begehe. Nun läge es doch nahe genug für Yudhiṣṭhira, an die von Vyāsa erzählte Geschichte zu erinnern. Aber Yudhiṣṭhira denkt gar nicht daran. Es heisst zwar, er habe einen Augenblick nachgedacht und die Kuntī getröstet (*Kuntīm samāśvāsya*). Sonderbarer Weise spricht er aber gar nicht zu ihr, sondern er wendet sich an Arjuna mit den Worten: ‚Du hast die Draupadī gewonnen, du sollst sie auch heiraten.' Worauf Arjuna die Worte spricht, welche über die Thatsächlichkeit der polyandrischen Ehe keinen Zweifel lassen sollten:

mā māṃ narendra tvam adharmabhājaṃ kṛthā na dharmo'yam aśiṣṭadṛṣṭaḥ |
bhavān niveśyaḥ prathamaṃ tato'yaṃ Bhīmo mahābāhur acintyakarmā ||
ahaṃ tato Nakulo'nantaro me paścād ayaṃ Sahadevas tarasvī |
Vṛkodaro'haṃ ca yamau ca rājann iyaṃ ca kanyā bhavato niyogyā ||
evaṃ gate yat karaṇīyam atra dharmyaṃ yaśasyaṃ kuru tad vicintya |
Pāñcālarājasya hitaṃ ca yat syāt praśādhi sarve sma vaśe sthitās te ||

Arjuna hält es also geradezu für Unrecht, auch nur daran zu denken, dass er allein die Draupadī zu seiner Gattin machen solle. Er, Yudhiṣṭhira, als der Aelteste, müsse sie zuerst heiraten und dann erst die übrigen Brüder in der Reihenfolge ihres Alters.

Und nun erst schauen die Brüder die Draupadī an, bemerken ihre entzückende Schönheit und verlieben sich alle in sie. Yudhiṣṭhira befürchtet, es könnte ein Streit entstehen (*bhedabhayāt*) und, da er sich jetzt auf einmal auch an die Geschichte des Vyāsa erinnert, gibt er seine Zustimmung dazu, dass Draupadī die gemeinsame Gattin ihrer aller werde.

Der ganze Abschnitt soll doch erklären, wie die fünf Brüder dazu kommen, die eine Draupadī zu heiraten. Die Erzählung beginnt, als ob Kuntīs Worte die Ursache wären. Dann aber hören wir nichts mehr von Kuntī. Auch Arjunas Rede verläuft gewissermassen im Sande. Schliesslich ist es die Furcht vor Zank unter den plötzlich verliebt gewordenen Brüdern, welche Yudhiṣṭhira zur Entscheidung bestimmt.

Und das soll das Werk eines ‚Dichters' sein? Nicht etwa das Werk eines blossen Compilators, eines Diaskeuasten, denn ‚der Dichter war Diaskeuast, der Diaskeuast Dichter' (S. 282).

Ueber das Unzusammenhängende und Widerspruchsvolle in den Capiteln 195—197, welche das Gespräch zwischen Drupada

und Yudhiṣṭhira und das Pañcendropākhyāna enthalten, habe ich ausführlich in den ,Notes'[1] gehandelt und möchte das dort Gesagte nicht gerne wiederholen.

Auch im Pañcendropākhyāna hat der merkwürdige Anfang mit dem weiteren Verlauf der Geschichte gar nichts zu thun. Der Anfang führt uns in die brahmanische Götterwelt, während der weitere Verlauf der Geschichte eine rein śivaitische Legende ist. Wie ein dummer Junge wird hier Indra von dem allmächtigen Śiva zurechtgewiesen und abgestraft. Und doch muss dieser mächtige Śiva sich schliesslich seine Beschlüsse erst von Viṣṇu sanctioniren lassen.

Ich habe die Meinung ausgesprochen, dass ursprünglich eine brahmanische Legende vorlag. Dies zeigt doch das Auftreten der vedischen Götter Soma, Indra, Varuṇa u. s. w., welchen gegenüber Prajāpati genau die Rolle spielt, wie in den Brāhmaṇas. Das ist doch eine grundverschiedene religiöse Welt von der, in welcher Śiva den Indra in so merkwürdiger Weise massregelt. Und mit der erhabenen Stellung, welche dem Śiva in der Haupterzählung zugeschrieben wird, vertragen sich doch schwer die zum Schlusse nachhinkenden Verse, in welchen Nārāyaṇa als ein noch Höherer erscheint. Nach DAHLMANN hätte ein Dichter hier viṣṇuitische und śivaitische Elemente verarbeitet. Von einer Verarbeitung ist aber in unserem Falle gar keine Rede. Die Gegensätze stehen unvermittelt nebeneinander. Die heterogensten Elemente sind in der denkbar ungeschicktesten Weise durcheinander gewürfelt. Wenn die ganze Erzählung von I, 169 bis I, 197 von einer Hand herrührt, so kann es nur die eines gedankenlosen Compilators, nicht die eines grossen Dichters sein.

Man muss doch diesen Zustand unseres Textes in den genannten Capiteln irgendwie zu erklären suchen. Die philologische Kritik hat das Recht, so ,engherzig' zu sein und eine Erklärung zu verlangen. Mir schien die Erklärung darin zu liegen, dass die uns jetzt vorliegende Erzählung nicht ursprünglich ist; dass in dem ursprünglichen

[1] *JRAS.* 1897, pp. 738 ff.

Mahābhārata die Geschichte von der Fünfmännerehe einfach und naiv erzählt wurde, ähnlich (wenn auch gewiss nicht genau so) wie sie noch in buddhistischen und jainistischen Legenden erzählt wird; dass erst eine spätere Zeit daran Anstoss nahm und die Rechtfertigungsgeschichten erfand; dass dies nicht auf einmal geschah, sondern zu verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Rhapsoden, nicht von einem bewussten Ueberarbeiter. Wenn ich von einem ‚ursprünglichen Mahābhārata' sprach, so wollte ich damit eigentlich nur etwas Negatives sagen, nämlich dass das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt nicht die ursprüngliche Dichtung sein könne. Die Spuren der ursprünglichen Erzählung glaubte ich in den citirten Worten des Arjuna (I, 191, 8 ff.) und in den Worten des Yudhiṣṭhira (I, 195, 29) *pūrveṣām ānupūrvyeṇa yātaṃ vartmānuyāmahe* entdecken zu können.

Eine Analyse der auf die polyandrische Ehe der Pāṇḍavas bezüglichen Stellen unseres Mahābhārata führte also zu dem Schlusse, dass wir in der Pāṇḍava-Sage ein thatsächliches Zeugniss für Polyandrie im alten Indien zu sehen haben, dass — nach den Worten Max Müllers — ‚epic tradition in the mouth of the people was too strong to allow this essential and curious feature in the life of its heroes to be changed'.

Dagegen erhebt nun Dahlmann den Einwand, es finde sich keine Spur von der Pāṇḍava-Sage in der vedischen Literatur;[1] deshalb könne man nicht behaupten, dass die polyandrische Heirat der Pāṇḍavas ein so wesentlicher Zug der Sage gewesen sei, dass er nicht hätte beseitigt werden können. Nun wird doch Dahlmann nicht behaupten wollen, dass alle oder auch nur die meisten Sagen des Mahābhārata in vedischen Werken erwähnt werden. Dass die einzelnen Sagen und Sagencyclen älter sind als das Epos, nimmt er ja selbst an. Was aber Max Müller und andere behaupten, ist nur, dass, so lange es überhaupt eine Pāṇḍava-Sage gegeben hat, die Fünfmännerehe einen wesentlichen Theil der Sage bildete; es wäre

[1] Vgl. hierüber die vortrefflichen Ausführungen von Jacobi in den *Göttingischen Gel. Anzeigen,* 1899, Nr. 11, p. 885.

nicht mehr die Pāṇḍava-Sage gewesen, wenn die Pāṇḍavas nicht die eine Draupadī zur Frau gehabt hätten. ‚Ohne Draupadī als gemeinsame Gattin ist die Pāṇḍava-Legende nicht mehr die überlieferte Pāṇḍava-Legende,' sagt DAHLMANN selbst (S. 176); und das ist ja Alles, was behauptet wird, wenn man sagt, dass die epische Tradition zu stark gewesen sei, als dass man einen solchen Zug der Sage hätte übergehen können.

Für diese Auffassung der polyandrischen Ehe der Pāṇḍavas als einer geschichtlichen Thatsache, spricht auch der Umstand, dass Polyandrie auch im heutigen Indien durchaus nichts Unerhörtes ist. Ich habe[1] Belege angeführt, welche das Vorkommen der Polyandrie nicht nur bei unarischen Bergstämmen, sondern auch bei arischen, unter brahmanischem Einfluss stehenden Familien beweisen.[2] DAHL-

---

[1] A. a. O., p. 755 ff.

[2] Es sei mir gestattet, aus einem vom 10. October 1891 datirten Brief (er bezieht sich auf meinen Artikel ‚Zur Geschichte der Ehe' im *Globus,* Bd. 60, Nr. 9—11) BÜHLERS einige auf die oben behandelte Frage bezügliche Stellen zu citiren. Er schreibt: ‚Âp. Dh. Sû. II. 27. 3 sagt ganz klar: Sie lehren, dass die Frau der Familie gegeben wird', und verwirft diese Lehre als schändlich. Aber vorhanden war die Doctrin. Sie wird illustrirt durch die bekannten Beispiele aus dem Mahâbhârata, die HOPKINS besprochen hat. Sie wird ferner durch den Brauch einiger arischer Stämme des modernen Indiens, wie der Jats, illustrirt (*Ind. Ant.* VI. 215, 315; VII, 86, 132), wo Brüder sehr gewöhnlich eine Frau gemeinschaftlich haben. Eine deutliche Spur davon sehe ich auch in Vasishṭhas Regeln über das Verhalten der proshitapatnī, die zu den Gliedern der ungetheilten Familie oder den Blutsverwandten, nicht aber zu einem Fremden gehen soll, *kulîne vidyamâne* (XVII. 75—80). Was *paragâminî* bedeutet, ist Ihnen gewiss klar. Diese Regeln finden sich auch in Fragmenten und sind auch bei Manu zu finden, wo der Schluss aber weggelassen ist.

Die von Âpastamba bekämpfte Regel wird ferner wahrscheinlich auch illustrirt durch eine curiose Phrase in zwei Sânchi-Votivinschriften. Dort heisst eine Frau Mitâ (Mitrâ), Tâpasiyânâ nhusâ, die Schnur der Tâpasiyas, und derselbe Titel wird wahrscheinlich einer andern Frau, Nadâ (Nandâ), in einer zweiten, mir im Originale nicht zugänglichen Inschrift gegeben. Die Tâpasiyas waren ein in Ujjain ansässiges Geschlecht, wie andere Inschriften zeigen. Ganz sicher ist die Sache natürlich nicht, und in meinem Artikel habe ich auch nur auf die Uebereinstimmung mit der von Âp. erwähnten Doctrin hingewiesen mit allen nöthigen Vorbehalten. Wir müssen auf weitere Funde warten.

mann ignorirt dies völlig und behauptet, Polyandrie komme nur bei nichtarischen ‚wilden' Bergstämmen vor. Ich habe auch erwähnt, dass es mehrere Ursachen der Polyandrie geben könne: Armut, Mangel an Frauen und Furcht vor Zersplitterung des Vermögens der ungetheilten Familie. Dahlmann berücksichtigt dies wieder nicht, sondern erklärt kurzweg, nur Armut sei Ursache der Polyandrie. In der That sind es aber keineswegs immer die tiefst stehenden Völker und auch nicht die ärmsten Classen, bei denen Polyandrie herrscht. In Ceylon herrschte bis 1860 Polyandrie allgemein bei den höher civilisirten Singhalesen, während die viel tiefer stehenden Veddahs[1] dieselbe verabscheuen. Nach Sir Emerson Tennent herrschte in Ceylon Polyandrie hauptsächlich unter den reicheren Classen, während sie nach Dr. Davy ‚more or less general among the high and low, the rich and poor' ist.[2] Wie enge die Polyandrie mit dem System der ungetheilten Familie zusammenhängt, hat besonders Starcke gezeigt.[3] Wenn man nun in Betracht zieht, worauf ja gerade Dahlmann so viel Gewicht legt, dass die Pāṇḍavas in einer streng patriarchalischen ungetheilten Familie leben, so begreift man, dass sie

---

Wie dem auch sein mag, ich glaube nicht, dass es gerathen ist abzuleugnen, dass bei den Indern die Gruppenehe vorhanden gewesen sei und noch ist. Mir scheint, dass es Kämpfe gekostet hat, ehe dieselbe in den höheren Kasten ganz beseitigt wurde. Der Ursprung der Institution wird wohl der gewesen sein, dass diejenigen Familien, welche geringe Mittel hatten, sich damit begnügten für jede Generation des ungetheilten Hauswesens eine Haushälterin (oder vielleicht zwei) und Concubine zu halten. Es war eine Frage des Wohlstandes.' Ferner: ‚Die Bedeutung der Verwandtschaftsnamen ist von Morgan überschätzt. Sie, glaube ich, unterschätzen dieselbe. Wenn in Indien die Gruppenehe existirte und existirt und wenn alle Inder das Wort *bhâî* für alle Vettern und Brüder gebrauchen, so ist es meiner Ansicht nach nicht richtig zu sagen, dass das nichts beweist. Es ist wahrscheinlicher, dass es auf die frühere Existenz der Gruppenehe bei allen Classen hindeutet, als dass es aus der Kindersprache herübergenommen sei. . . . Ich erwähne noch, dass der Gebrauch von *bhâî* für Vetter in Indien so allgemein ist, dass man stets fragen muss: Ist N. N. dein *bhâî* oder dein *sago bhâî*? Letzteres bedeutet leiblicher Bruder.'

[1] Dahlmann hätte also S. 185 fg. nicht so emphatisch von ‚Veddas, Chasias, Miris, Todas' sprechen sollen.

[2] Westermarck, *History of Human Marriage* (London 1891), pp. 452, 455.

[3] C. N. Starcke, *The Primitive Family* (London 1889), pp. 134, 136, 139.

auch zusammen nur eine Frau besitzen, dass die jüngeren Brüder nur eine Art Nebengatten des Aeltesten sind, genau so wie dies noch heute in Tibet der Fall ist.[1]

Aber — meint Dahlmann — ‚dass ein den Veddas (sic) oder Todas, den Botis oder Miris vergleichbarer Volksstamm dem arischen Volke seine Nationaldichtung gegeben habe, sollte doch ganz und gar ausgeschlossen erscheinen' (S. 185). Das ist eine kleine Verwechslung: Damit dass die alte Pāṇḍava-Sage sich auf einen polyandrischen Volksstamm bezieht, ist doch nicht gesagt, dass die Dichtung, in welche diese Sage verwoben wurde, von Pāṇḍavas herrührt. Wenn aber Dahlmann mit noch so grosser Emphase sagt: ‚In arischem Boden wurzelt die Pāṇḍava-Legende' (S. 190), so hat er das doch nicht bewiesen. Woher weiss er denn das? Indo-arisch ist die brahmanische Cultur, indo-arisch ist das in den Śāstra-Abschnitten des heutigen Mahābhārata geschilderte Recht. Ist es aber ein Beweis von gar so hoher ‚arischer' Cultur, dass die Pāṇḍavas in der starrsten Form der ungetheilten Familie leben, dass die jüngeren Brüder dem Aeltesten willenlos ergeben sind — *sarve sma vaśe sthitās te,* sagt Arjuna — dass dieser Aelteste nicht nur seine Brüder im Würfelspiel einsetzt und verspielt, sondern dass auch Draupadī, ‚diese stolze Blüthe des arischen Culturideals' wie Dahlmann (S. 4) so schön sagt, wie ein Stück Vieh eingesetzt und verspielt wird? Ich finde in all dem viel mehr barbarische Cultur, die sich mit der Annahme, dass die Pāṇḍavas ein nichtarischer Bergstamm waren, ganz gut verträgt. Wenn von den polyandrischen Bewohnern von Ladakh berichtet wird: ‚The younger brothers have, indeed, no authority; they wait upon the elder as his servants, and can be turned out of doors at his pleasure, without its being incumbent upon him to provide for them,'[2] so ist das so ziemlich derselbe barbarische oder halbbarbarische Culturzustand, den wir bei der Pāṇḍava-Familie finden. Dass die Polyandrie in den Dharmaśāstras ‚nicht einmal Erwähnung' finde (S. 191), ist falsch. Āpastamba ii, 27, 3 bezieht sich wahrscheinlich und Bṛhaspati xxvii, 20

[1] Vgl. Starcke a. a. O., p. 134.

[2] Westermarck a. a. O., p. 458.

sicherlich auf polyandrische Bräuche.[1] ‚Hätte Polyandrie‘, sagt Dahlmann (S. 192) ‚in der Volksdichtung als „historical fact illustrating an actual state of society“ fortgelebt, so wäre das Rechtsbewusstsein der Sūtra- oder Śāstrakāra erst recht herausgefordert worden, berichtigend oder erklärend zur Verherrlichung einer Sitte Stellung zu nehmen, die vom realen Boden des Rechts ganz ausgeschlossen war.‘ Nun, wo wird denn die Polyandrie im Mahābhārata ‚verherrlicht‘? Sie wird erklärt, entschuldigt, geduldet, aber verherrlicht wird sie doch nirgends. Drupada, der Vater der Draupadī, weiss von einem derartigen Brauch nichts und gibt erst nach langem Sträuben seine Zustimmung zu dieser Ehe. Die Gegner benützen dieses Verhältniss zu Schmähungen gegen die Pāṇḍavas und Draupadī. Da das Mahābhārata selbst schon zu dieser Ehe Stellung nimmt, war es für die Dharmaśāstras kaum mehr nöthig, dagegen aufzutreten. Uebrigens weisen Stellen wie Āpastamba ii, 6, 13, 7 fg. (*dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca pūrveṣām | teṣāṃ tejoviśeṣeṇa pratyavāyo na vidyate*) und Gautama i, 3 (*dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca mahatāṃ na tu dṛṣṭārthe avaradaurbalyāt*) auch auf die Ehe der Pāṇḍavas hin.

Dass die Autoren von Purāṇas an der Fünfmännerehe Anstoss nahmen, beweisen die Legenden des Mārkaṇḍeya und des Brahmavaivarta Purāṇa, die ich in den ‚Notes‘[2] angeführt habe. Dass auch Kumārila die Ehe der Pāṇḍavas als etwas Reales und nicht wie Dahlmann als ein Symbol auffasste, beweist die Aufzählung der Ehe des Yudhiṣṭhira mit der von seinem jüngeren Bruder gewonnenen Frau unter den unmoralischen Handlungen der Helden der Vorzeit.[3]

Und wo wäre es je einem Inder eingefallen, in der Ehe der Pāṇḍavas mit Draupadī ‚die Repräsentanz und sittliche Idealität einer socialen Einheit‘ (S. 223) zu erfassen und zu empfinden! Dahlmann begnügt sich aber jetzt nicht mehr damit, in Draupadī die ideale ‚Repräsentantin einer socialen Einheit‘ zu sehen. In curioser Weise verquickt er seine eigene Hypothese mit der von

---

[1] ‚Notes on the Mahābhārata‘, *l. c.* p. 755.

[2] A. a. O., pp. 747 ff.

[3] Bühler, *Contributions*, p. 14.

LASSEN aufgestellten: Draupadī symbolisirt nicht nur das familienrechtliche Ideal, sondern zu gleicher Zeit auch einen politischen Völkerbund, den Bund der Pāṇḍavas — die fünf Brüder sind eigentlich fünf Stämme oder Völker — mit den Pañcālas. Welche Unmasse von Symbolik! Möge uns doch DAHLMANN einen Inder zeigen, der je die Pāṇḍava-Ehe so symbolisch aufgefasst hat. Wie merkwürdig, dass der Verfasser des Mārkaṇḍeya-Purāṇa, dass Kumārila davon nichts weiss. ‚To Kalhaṇa as to the Paṇḍit of the present day', sagt STEIN,[1] der in seinem langjährigen Verkehr mit indischen Paṇḍits sich mit der Denkweise derselben innig vertraut gemacht hat, ‚the legends clustering round the war of the Kurus and Pāṇḍavas and the life of Rāma, with the mythology attaching to them, all appeared in the light of real history. What distinguishes these epic stories to the Indian mind from events of historical times, is only their superior interest due to the glamour of a heroic age, and their record by sacred authority.' Wenn dem so ist, wie unwahrscheinlich ist es, dass sich ein Dichter des 5. Jahrhunderts v. Chr. hingesetzt habe, um von Draupadī als der Gattin von fünf Männern zu erzählen, in der Voraussetzung, dass seine Hörer dies nicht als Thatsache, nicht als Geschichte, sondern als Allegorie, als Symbolik auffassen würden!

Fast wie ein schlechter Witz sieht es aus, wenn DAHLMANN die unzusammenhängende, verworrene Fünf-Indra-Legende, eines der erbärmlichsten Machwerke des ganzen Mahābhārata, für die ‚Grundsage des Mahābhārata' erklärt. ‚Die Sage vom Ursprung der Draupadī und der fünf Indra mit Arjuna an der Spitze, diese Doppellegende ist die Grundsage des Mahābhārata, ihr Inhalt der epische Grundstoff, dessen sich der Dichter des heutigen Mahābhārata in freier Weise bediente, um seinen dichterischen Zweck, die Verherrlichung eines auf den Pañcāla aufgerichteten Völkerbundes zu

---

[1] In der Einleitung zu seiner demnächst erscheinenden englischen Uebersetzung der Rājataraṅgiṇī, p. 11. Vgl. ibid. p. 29: ‚To the modern Paṇḍit as to his spiritual ancestors the Purāṇic myths and the legends of the heroic age are fully as real as the events of a comparatively recent past.'

erreichen' (S. 236). Vyāsa erzählt das Pañcendropākhyāna in unserem Mahābhārata ausdrücklich in der Absicht, die Skrupel Drupadas bezüglich der Fünfmännerehe zu beseitigen (I, 196 Ende):

tato Dvaipāyanas tasmai narendrāya mahātmane |
ācakhyau tad yathā dharmo bahūnām ekapatnitā ||

Dennoch behauptet Dahlmann, der es offenbar besser weiss, als eine Rechtfertigung der Polyandrie sei die Fünf-Indra-Legende gar nicht beabsichtigt gewesen (S. 239).

Zu solchen Extravaganzen führt die von Dahlmann inaugurirte ,synthetische Methode' der Mahābhārata-Forschung.

Dahlmann erweist mir die Ehre, meine Theorie der Pāṇḍava-Ehe mit Morgans Theorie über den Ursprung der Ehe zu vergleichen (S. 197) und ergeht sich in Ausfällen gegen jene ethnologische Sociologie, welche ,im Heerbanne der Entwickelungsidee' schreitend (S. 195), die Polyandrie als eine einst allgemein herrschende Eheform, die sich aus der ,Promiscuität' entwickelt habe, hinstellt. Obwohl ich mich nun reuig als einen unverbesserlichen Anhänger der Entwickelungsidee bekenne, so muss ich doch die Verantwortung für die Promiscuitäts-Theorie um so entschiedener ablehnen, als ich mich schon längst[1] zur entgegengesetzten Ansicht bekannt habe. Ich habe auch in meinen ,Notes' ausdrücklich betont, dass ich die polyandrische Ehe in Indien ebenso wenig wie irgendwo anders für eine Sitte halte, welche je allgemein geherrscht habe, sondern dass ich in ihr nur eine sporadisch auftretende, durch bestimmte Ursachen veranlasste Local- oder Stammessitte sehe. Daher kann ich es mir ersparen, auf die gelehrten Auseinandersetzungen des Verfassers über die Promiscuitäts-Theorie näher einzugehen. Sie haben mit der Frage der Pāṇḍava-Ehe nichts zu thun.

Als ein geharnischter Gegner der Entwickelungsidee bekämpft Dahlmann auch die Ansicht, wonach die Raubehe als eine primitive Eheform anzusehen wäre. Wir empfehlen die betreffenden Auseinandersetzungen (S. 207 ff.) den Ethnologen als ein Curiosum.

---

[1] S. *Globus* Bd. 60 (1891), Nr. 9—11.

Eine blosse Verdrehung ist es, wenn DAHLMANN (S. 267 ff.) mir die Ansicht imputirt, dass in Indien das ‚Jus primae noctis' als Rechtsinstitut bestanden habe. DAHLMANN hatte behauptet, dass die Regeln des Śāstra über den Niyoga so schön mit gewissen Legenden des Mahābhārata übereinstimmen, dass wir annehmen müssen, diese Legenden seien zur Illustration der Rechtssätze über Niyoga bearbeitet worden. Ich habe durch eine eingehende Analyse der betreffenden Legenden und der einschlägigen Dharmaśāstra-Stellen nachzuweisen gesucht,[1] dass die epischen Theile der Legenden etwas Anderes lehren, als die in denselben citirten Dharmaślokas, dass also nicht jene Harmonie zwischen Epos und Śāstra herrsche, welche DAHLMANN behauptet. Dabei kam ich zu den folgenden Schlüssen: 1. Die Dharmaśāstras lehren Niyoga in der Form, dass der Schwager (im Nothfall auch ein anderer Verwandter) als Zeugungshelfer für den sohnlos verstorbenen oder impotenten Gatten eintritt. 2. Die Uebergabe an Nichtverwandte wird ausdrücklich verboten (Āpastamba, Vāsiṣṭha, Nārada). 3. Zwei recht zweifelhafte Stellen gestatten das Eintreten von Brahmanen als Zeugungshelfer (Viṣṇu, Yājñavalkya). 4. Das Mahābhārata enthält Spuren eines Levirats, d. h. Ehe mit dem Schwager, in den Worten *dārāṃś ca kuru dharmeṇa* (I, 103, 11). Ich habe darauf die Vermuthung gegründet, dass Bhīṣma, der oft als Grossvater der Pāṇḍavas bezeichnet wird,[2] im ursprünglichen Epos diesen Worten Folge leistete. DAHLMANN lässt sich auf die übrigens schon von HOLTZMANN angeführten markanten Stellen nicht ein. Hinzufügen will ich hier noch, dass auch XII, 72, 12 eine Anspielung auf die Sitte des Levirats enthalten zu sein scheint. Es heisst da: ‚Wie eine Frau nach Verlust ihres Gatten den Schwager zum Gatten nimmt, so nimmt die Erde (an Stelle des Brahmanen) den Kṣatriya zum Gatten':

patyabhāve yathaiva strī devaraṃ kurute patim |
ānantaryāt tathā kṣatram Pṛthivī kurute patim ||

---

[1] a. a. O. p. 716 ff.
[2] a. a. O. p. 722.

5. In einzelnen Dharmaślokas der Mahābhārata-Legenden findet eine Berufung auf den Niyoga statt, wie er in den Dharmaśāstras gelehrt wird. 6. Die eigentlich epischen Legenden des Mahābhārata bieten nur Belege für einen alten Kṣatriyabrauch (*dharmaṃ kṣātraṃ sanātanam*), welcher darin besteht, dass impotente Kṣatriyas ihre Frauen den Brahmanen überweisen, um Söhne zu bekommen. Auf Grund dieser Nachweise erklärte ich, dass die in den Legenden vorgeführte Sitte mit dem Niyoga der Smṛtis nicht identisch sei, sondern zu jenen Bräuchen gehöre, welche ähnlich wie das sogenannte ‚Jus primae noctis' und andere von Priestern, Häuptlingen und Gutsherren beanspruchten ‚Rechte' blos als Missbrauch der Gewalt zu betrachten seien. Dahlmann citirt meine Worte; ich sprach von like the jus primae noctis and similar rights claimed by priests, chiefs, or landlords, owe their origin simply to the 'law of might''. Dahlmann lässt das Wörtchen ‚like' aus und wirft mir vor, ich hätte ohne jeden Grund das ‚Jus primae noctis' für Indien behauptet. Wie schwach muss es um eine Argumentation bestellt sein, die zu solchen Mitteln der Polemik greift!

Verfehlt ist die Polemik in Dahlmanns Buch, weil sie mehr persönlich als sachlich ist — ich meine nicht so sehr die gegen mich gerichteten Angriffe, als die heftigen Ausfälle gegen Hopkins (S. 10—76). Das ist aber von geringem Belang. Weit mehr verfehlt scheint mir die ganze Methode, nach welcher Dahlmann verfährt. Nie und nimmer wird die Mahābhārata-Forschung zu haltbaren Resultaten kommen, wenn wir nicht, wie es von jeher Philologenart gewesen, auf dem mühsamen Pfade der Einzeluntersuchung vorwärts schreiten. Vor allem handelt es sich um Festsetzung des Textes nach den verschiedenen Versionen, die uns in Handschriften und Commentaren erhalten sind;[1] dann müssen sprachliche Unter-

[1] Sehr richtig bemerkt A. Ludwig, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* (Prag 1896), S. 98: ‚Doch ist an eine analyse des textes kaum zu denken, so lange wir nicht eine auszgabe besitzen, welche dieselbe in dem sinne erleichtert, dasz erstens doch die hauptsächliche varietas lectionis gegeben wird, zweitens das eigentliche epos von den episoden in augenfälliger weise geschieden wird.'

suchungen folgen und eine eingehende Durchforschung der Realien (wie Dahlmann dieselbe für Philosophie und Recht in Aussicht stellt). Zu gleicher Zeit müssen andere, insbesondere datirte Literaturwerke in Bezug auf ihr Verhältniss zum Mahābhārata in der Weise untersucht werden, wie es Bühler mit Kumārila gethan hat[1] — doch dürfen nicht zweifelhafte und vage Anspielungen für thatsächliche Citate aus unserem Mahābhārata ausgegeben werden. Nur auf diesem dornenvollen Wege können wir zu dem letzten Endziel gelangen, zur Lösung der Frage: ‚Wie ist das Mahābhārata entstanden, wie ist es das geworden, was es jetzt ist?' Interessanter und angenehmer mag es ja sein, allgemeine Betrachtungen über das Mahābhārata ‚als Ganzes' anzustellen und Vermuthungen über die letzte Frage gleich von Anfang an zum Besten zu geben. Dürr und trocken sind die Ergebnisse textkritischer und sprachlicher Einzelforschungen, während sich über gewagte Hypothesen sehr hübsch und sehr interessant schreiben lässt. Zum Ziele aber, glaube ich, wird nur der Dornenweg der Einzeluntersuchung führen. Darum sage ich mit Dahlmann: ‚Die Genesis des Mahābhārata bildet das Endergebniss. Nächste Aufgabe ist die Einzeluntersuchung.'

---

[1] Ich kann jetzt hinzufügen: wie es Cartellieri (oben pp. 57—74) in seinem schönen Aufsatz ‚Das Mahābhārata bei Subandhu und Bāṇa' gethan hat. Cartellieri hat doch gezeigt, dass Subandhu und Bāṇa in ihrem Mahābhārata nicht ein Dharmaśāstra sahen. Die Art und Weise, wie diese beiden Kavis und ihre Helden das Mahābhārata ansehen, beweist, dass es nicht ‚erst durch das belehrende Element' ‚die grosse nationale Dichtung Indiens' (S. 279) wurde.

Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse.[1]

Von

Dr. N. Rhodokanakis.

Die arabischen Traditionisten haben uns die Nachricht zunächst von einer Sonnenfinsterniss aufbewahrt, die bei Lebzeiten des Propheten am Todestage seines Sohnes Ibrâhîm in al-Madîna beobachtet wurde.[2] Wie natürlich, liegt das Hauptgewicht der Ḥadîṯe vornehmlich auf der Schilderung des Gebetes, wie es Moḥammed bei dieser Gelegenheit vor der versammelten muslimischen Gemeinde in der Moschee leitete, während wir von den Umständen, unter denen das Naturereigniss stattfand, nur nebenbei, und von der Zeit, da es eintrat, weniger als wünschenswerth wäre, erfahren.

Zunächst kommt also die Anzahl Rakʿas oder Reihen von Gebetsstellungen in Betracht, die Moḥammed in diesem Fall zu einem Gebet vereinigte, ihre Zusammensetzung, sowie die Dauer ihrer Bestandtheile (ḳijâm, rukûʿ, suǵûd), Angaben, die von der langen Dauer des Gesammtgebetes sprechen; ferner die zeitliche Bestimmung des Phänomens, soweit sie in der Sunna enthalten ist.

---

[1] Vergleiche den folgenden Artikel von Dr. Ed. Mahler.

[2] Buḫârî ed. L. Krehl im Kitâb al-Kusûf i, p. 264—272. Dazu ʿAsḳalânî's Commentar Fatḥ al-Bârî (Bûlâḳ 1301) ii, 435—455. Ḳasṭallânî Iršâd es-Sârî li-Šarḥ Ṣaḥîḥ al-Buḫârî (Bûlâḳ 1293) ii, p. 313 ff. — Nasâ'î Kitâb Sunan (Kairo 1312) i, p. 213—223 mit as-Sujûṭî's Commentar und Ḥâšiet as-Sindî. — Ṣaḥîḥ et-Tirmiḏî (Bûlâḳ o. J.) i, p. 110—112. — Ṣaḥîḥ Muslim (Bûlâḳ o. J.) i, p. 246—251.

Der Uebersicht halber theile ich jene Ḥadîṯe oder Theile derselben (nach Buḫârî), die eine Beschreibung des Gebetes enthalten, an erster Stelle mit.

P. 264, 3 unten ff. ʿAmr b. ʿAun von Ḫâlid v. Jûnus v. al-Ḥasan v. Abû Bakra, der sagte: Wir befanden uns bei M.,[1] da verfinsterte sich die Sonne; M. stand aber auf, sein Ridâʾ nachschleppend, bis er in die Moschee eintrat; da traten wir (mit ihm) ein, und er betete mit uns zwei Rakʿas, bis die Sonne wieder aus der Verfinsterung trat.

P. 265, 8 unten ff. ʿAbdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Hišâm b. ʿOrwa v. seinem Vater (ʿOrwa b. ez-Zobeir) von ʿÂʾiša:[2] sie sagte: Es trat zur Zeit M.'s eine Sonnenfinsterniss ein; da betete M. mit den Leuten: er stand aufrecht lange Zeit, darauf verneigte er sich lange, darauf richtete er sich auf und stand lange aufrecht, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf prosternirte er sich und blieb lange in dieser Stellung; darauf that er in der zweiten Rakʿa, wie er in der ersten gethan hatte, darauf zog er sich zurück (vom Gebet), als gerade die Sonne wieder aus der Verfinsterung getreten war.

P. 266, 8 ff. Jaḥjà b. Bukair v. el-Laiṯ von ʿUḳail v. Ibn Šihâb (ez-Zohrî) und Aḥmad b. Ṣâliḥ v. ʿAnbasa v. Jûnus v. Ibn Šihâb v. ʿOrwa v. ʿÂʾiša, der Gattin M.'s: Es verfinsterte sich die Sonne bei Lebzeiten M.'s; da ging er aus zur Moschee, und es stellten sich die Leute hinter ihm in Reihen auf; da sagte M.: ‚Allâh akbar' und recitirte lange Zeit (Ḳorʾânverse); darauf wiederholte er den Ruf: ‚Allâh akbar,' darauf verbeugte er sich lange; darauf sagte er: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist'; darauf richtete er sich auf, ohne die Prosternation zu machen[3] und recitirte wieder durch lange Zeit, doch kürzer als das erste Mal; darauf sagte er:

---

[1] Moḥammed, im Folgenden überall für رسول الله (النبى) صلى الله عليه وسلّم der Texte.

[2] رضى الله عنها u. A. fällt in der Uebersetzung weg.

[3] In einem ähnlichen Ḥadîṯ von Saʿîd b. ʿUfair v. el-Laiṯ v. ʿUḳail v. Ibn Šihâb v. ʿOrwa v. ʿÂʾiša p. 267, 1 ff. steht für وَلَمْ يَسْجُدْ in Z. 5 وَقَامَ كَمَا هُوَ ‚er blieb so stehen, wie er war', d. h. unterliess die Prosternation an dieser Stelle.

,Allâh akbar' und verbeugte sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf sagte er: ,Gott möge den erhören, der ihn preist; unser Herr! Dir gehört das Lob'; darauf (erst) prosternirte er sich. Darauf sprach er in der letzten Rak'a diesem Gleiches und er vollführte vier Rak'as in vier Prosternationen, und es trat die Sonne aus der Verfinsterung, bevor er wegging etc.

P. 268, 7 ff. Abû Nu'aim v. Šaibân v. Jaḥjà v. Abû Salama v. 'Abdallâh b. 'Amr: Nachdem die Sonne sich zur Zeit M.'s verfinstert hatte, wurde ausgerufen: ,Zum Gebet, da es allgemein ist!' Dann machte M. zwei Rak'as in einer Prosternation; darauf stand er auf und machte zwei Rak'as in einer Prosternation; darauf setzte er sich, darauf trat die Sonne aus der Verfinsterung; und es sagte 'Â'iša: ,Ich habe mich niemals länger prosternirt, als diese Prosternation war.'

P. 268, 8 unten ff. 'Abdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Zaid b. Aslam v. 'Aṭâ' b. Jasâr v. 'Abdallâh b. 'Abbâs: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da betete M. und stand lange Zeit, ungefähr der Recitation von Sûra ɪɪ entsprechend, darauf verbeugte er sich lange; dann richtete er sich auf und stand lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf prosternirte er sich. Darauf stand er lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf richtete er sich auf und stand lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf prosternirte er sich, darauf entfernte er sich, als gerade die Sonne aus der Verfinsterung getreten war.

P. 269, 7 ff. 'Abdallâh b. Jûsuf v. Mâlik v. Hišâm b. 'Orwa v. seiner Frau Fâṭima bint al-Munḏir v. 'Asmâ' bint Abî Bekr, die sagt: Ich kam zu 'Â'iša, der Gattin M.'s, zur Zeit, als die Sonne sich verfinsterte; und sieh', die Leute standen betend, und sie stand betend. Da sagte ich: ,Was haben die Leute?' Sie aber zeigte mit der Hand gegen den Himmel und sagte: ,Gepriesen sei Gott!' Ich sagte: ,Ein Wunderzeichen?' Sie nickte Ja zu. Da blieb ich stehen, bis

mich Ohnmacht zu befallen drohte; ich aber begann, Wasser auf mein Haupt zu giessen etc.

P. 270, 4 unten ff. ʿAbdallâh b. Moḥammed v. Hišâm, der sagt: Es erzählte mir Maʿmar von ez-Zuhrî und Hišâm b. ʿUrwa v. ʿUrwa v. ʿÂ'iša, sie sagte: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da stand M. auf und betete mit den Leuten und recitirte lange; darauf verbeugte er sich lange, darauf erhob er sein Haupt und recitirte lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf verbeugte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf erhob er sein Haupt und prosternirte sich zwei Mal. Darauf erhob er sich und that in der zweiten Rakʿa gleich diesem.

P. 271, 5 ff. Moḥammed b. al ʿAlâ' v. Abû Usâma v. Boraid b. ʿAbdallâh v. Abû Burda v. Abû Mûsà: Es verfinsterte sich die Sonne, da stand M. erschreckt auf, da er fürchtete, die Stunde (des Gerichts) sei da. Er kam zur Moschee und betete mit dem längsten Stehen, Sichbeugen und Prosterniren, das ich ihn je verrichten sah.

P. 272, 6 ff. Maḥmûd b. Ġailân v. Abû Aḥmed v. Sufjân v. Jaḥjà v. ʿAmra v. ʿÂ'iša: M. betete mit ihnen (den Gläubigen) bei der Sonnenfinsterniss vier Rakʿas in zwei Prosternationen, die erste (Rakʿa) war länger.

Aus diesen und ähnlichen[1] Berichten geht zunächst hervor, dass M. zwei Doppelrakʿas, sozusagen, betete, indem die zwei Prosternationen, welche die gewöhnliche Rakʿa beschliessen, in diesem Fall erst der Wiederholung dieser einfachen Rakʿa folgten,[2] wo dann erst die neue, zweite Doppelrakʿa, oder Rakʿa höherer Kategorie begann. Das Schema des Gebets stellt sich also folgendermassen dar:

Ḳijâm — rukûʿ . . .	I. Einzelrakʿa	I. Doppelrakʿa.
Ḳijâm — rukûʿ . . .	II. Einzelrakʿa	
I. suǵûd		

[1] Buḫârî a. a. O., p. 268, 1 ff.; 270, 7 ff.; 272, 9 ff.

[2] Vgl. oben ولم يسجد (Buḫ. 266, 12 f.) und وقام كما هو ebd. 267, 5.

Ḳijâm — rukûʿ . . . iii. Einzelrakʿa }
Ḳijâm — rukûʿ . . . iv. Einzelrakʿa } ii. Doppelrakʿa.
ii. suǵûd }

Diesem Umstande, so wie der Thatsache, dass die jede Rakʿa schliessende Prosternation stets eine doppelte ist,[1] muss man Rechnung tragen, dann besagen die scheinbar widersprechenden Angaben bei Buḫârî über die Zahl der Rakʿas und Saǵdas alle dasselbe.

Die Doppelrakʿas allein werden erwähnt: p. 265, 1 (صلّى بنا ركعتين), 271 ult. (صلّى ركعتين), 272, 3 (صلّى بهم ركعتين).

Die Einzelrakʿas werden berücksichtigt, doch je zwei zu einer Doppelrakʿa zusammengefasst:

p. 272, 13 und 15 أربع ركعات[2] فى ركعتين وأربع سجدات
p. 268, 9 f. فركع ركعتين فى سجدة[3] ثم قام فركع ركعتين فى سجدة[3]
p. 272, 8 أربع ركعات فى سجدتين
p. 266, 6 unten فآستكمل أربع ركعات فى أربع سجدات

wobei an erster und letzter Stelle أربع سجدات nach dem oben Gesagten mit سجدتين identisch ist.

Allerdings führen Nasâ'î, Muslim und Tirmiḏî daneben Traditionen an, die die Zweizahl der Rakʿas höherer Kategorie beibehaltend, in der Zahl der Einzelrakʿas (oder Rukûʿs mit vorangehendem Ḳijâm), aus denen jene bestanden, von Buḫârî, der von diesen Traditionen keine Notiz nimmt, abweichen und zwischen drei und vier schwanken.

Nasâ'î 215, 7 ff.: Jaʿḳûb b. Ibrâhîm v. Ibn ʿUlajja v. Ibn Ǵureiǵ v. ʿAṭâ, der sagt: Ich hörte ʿUbaid b. ʿUmair erzählen: er sagte: es

---

[1] WB. s. v. ركع und s. oben (Buḫ. 271, 2) ausdrücklich فسجد سجدتين.

[2] Daher ركعة an solchen Stellen mit ركوع (Beugung) erklärt wird, da einer solchen Einzelrakʿa die Saǵda fehlt, um in der strengen Bedeutung des Wortes Rakʿa schlechtweg genannt werden zu können, wobei sie aber das dem Rukûʿ vorangehende Ḳijâm zu viel hat, um blos Rukûʿ zu heissen. Ḥâšiet as-Sindî p. 214, 7 unten أربع ركعات أى أربع ركوعات.

[3] ʿAsḳalânî ii, 446, 16 f. المراد بالسجدة هنا الركعة بتمامها وبالركعتين الركوعان. — Wenn ʿAsḳalânî meint, der Sinn von Saǵda sei hier = ganze Rakʿa (Doppelrakʿa), so heisst das eben nur, dass die Saǵda dadurch, dass sie die Rakʿa beschliesst, alles Vorangehende erst zu einer Rakʿa macht.

berichtete mir Jemand, den ich für wahrhaftig halte (ich glaubte, er meine ʿÂʾiša); sie sagte: es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da hielt er mit den Leuten ein ermüdendes Gebet;[1] indem er mit ihnen stand, dann sich verbeugte; dann stand, dann sich verbeugte; dann stand, dann sich verbeugte; und er verrichtete zwei Rakʿas, in jeder Rakʿa drei Rakʿas;[2] erst nach der dritten Rakʿa prosternirte er sich.

Also im ganzen sechs Einzelrakʿas:

Nasâʾî 215, 13: Isḥâḳ b. Ibrâhîm v. Muʿâḏ b. Hišâm v. seinem Vater v. Ḳatâda über das Gebet der Wunderzeichen v. ʿAṭâ v. ʿUbaid b. ʿUmair v. ʿÂʾiša: es betete M. sechs Rakʿas in vier Saǵdas.[3]

Ferner:

Nasâʾî 215, 1 ff.: Muḥammed b. el-Muṯannà v. Jaḥjà v. Sufjân v. Ḥabîb b. ʿAbî Ṯâbit v. Ṭâʾûs v. Ibn ʿAbbâs von M.: er betete während der Sonnenfinsterniss und recitirte, dann verbeugte er sich; dann recitirte er, dann verbeugte er sich; dann recitirte, dann verbeugte er sich; dann recitirte, dann verbeugte er sich; darauf prosternirte er sich; und die andere (Rakʿa) wie diese.[4]

Also acht Einzelrakʿas im Ganzen:

Nasâʾî 214, 2 ult. und 215, 1: Jaʿḳûb b. Ibrâhîm v. Ismaʿîl b. ʿUlajja v. Sufjân eṯ-Ṯaurî v. Ḥabîb b. Abî Ṯâbit v. Ṭaʾûs v. Ibn ʿAbbâs: Es betete M. bei der Sonnenfinsterniss acht Rakʿas und vier Saǵdas;[5] und nach ʿAṭâ (wird) diesem Aehnliches (tradirt).

Ueber die Entstehung und Bedeutung dieser und einer dritten ähnlichen Variante finden wir bei den Commentatoren ausführliche Betrachtungen.[6] Da es sich aber hier blos darum handeln kann, jene Punkte hervorzuheben, die zu den astronomisch berechenbaren Daten der Finsterniss in irgend ein Verhältniss gebracht werden können, so möge ein Doppeltes genügen: 1. dass wir daselbst der

[1] والمراد بهذا القيام الصّلوة بتمامها. Ḥâšiet as-Sindî 215, 1. قياما شديدا

[2] Ḥâšiet as-Sindî 215, 6 f. ثلاث ركعات أراد بالركعة هناك الركوع.

[3] Ebenso Muslim I, 247, 8 ff. 16. 248, 11. Tirmiḏî I, 110 ult. 111, 9.

[4] Vgl. Muslim 250, 4 ff. [5] Vgl. Muslim 250, 3.

[6] ʿAsḳalânî II, 440 ult. 441, 1 ff. Ḳasṭallânî II, 318, 4 unten ff. Sujûṭî 214 ult. 215, 1 ff. Ḥâšiet as-Sindî 214, 4 unten ff.

Zurückweisung dieser Varianten begegnen, 2. dass die von einer Seite versuchte Erklärung, als sei die erwähnte Verschiedenheit in den Angaben über die Zusammensetzung der Rak'a aus einem mehr als einmaligen Vorkommen der Verfinsterung in Madîna zur Zeit des Propheten zu erklären, so dass das eine Mal so, das andere anders gebetet worden sei, nicht blos astronomisch widerlegbar ist, sondern auch in einer einheimischen Quelle in ähnlicher Weise widerlegt wird.

'Asḳ. II, 440 pen. — 441, 7.

فعند مسلم من وجه آخر عن عائشة وآخر عن جابر أن فى كل ركعة ثلاث ركوعات وعنده من وجه آخر عن ابن عباس ان فى كل ،كعة أربع ركوعات ولأبى داود من حديث أبىّ بن كعب والبزار من حديث علىّ أن فى كل ركعة خمس ركوعات ولا يخلو اسناد منها عن علّة، وقد أوضح ذلك البيهقى وابن عبد البرّ ونقل صاحب الهدى عن الشافعى وأحمد والبخارىّ أنهم كانوا يعدّون الزيادة على الركوعين فى كل ركعة غلطا من بعض الرّواة فإن أكثر طرق الحديث يمكن ردّ بعضها إلى بعض ويجمعها أن ذلك كان يوم مات ابراهيم عليه السلام واذا اتّحدت القصّة تعيّن الاخذ بالراجح، وجمع بعضهم بين هٰذه الاحاديث بتعدّد الواقعة وأن الكسوف وقع مرارا فيكون كل من هٰذه الاوجه جائزا

,Bei Muslim aber kommt nach einer anderen Version von 'Â'iša und einer anderen von Ǵâbir vor, dass in jeder Rak'a höherer Kategorie drei Einzelrak'as gewesen seien; und bei ihm in einer anderen Version nach Ibn 'Abbâs, es hätte jede Rak'a höherer Kategorie vier Einzelrak'as gehabt; bei Abû Dâ'ûd im Ḥadîṯ des Ubajj b. Ka'b und bei al Bazzâr im Ḥadîṯ des 'Alî, dass in jeder Rak'a höherer Kategorie fünf Einzelrak'as gewesen seien; doch ist kein Isnâd davon von einem Fehler frei. Dies haben al Baihakî und Ibn 'Abdelbarr[1] klar gemacht, und der Verfasser des Hudà[2] hat von Šâfi'î und Aḥmed und Buḫârî überliefert, dass sie,

---

[1] Bei Sujûṭî a. a. O. heisst es: (صلّى بهم أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات) قال ابن عبد البرّ هٰذا أصحّ ما فى هٰذا الباب وباقى الرّوايات المخالفة معلّلة ضعيفة، d. h. diese Angabe (vier Einzelrak'as in zwei Doppelrak'as) ist die richtigste, die über diesen Punkt gemacht wird; die übrigen abweichenden Ueberlieferungen sind aber falsch und schwach.

[2] Nach der Parallelstelle Ḳasṭallâni II, 318 ult. = Ibn el-Ḳajjim.

was über das Mass von zwei Einzelrak'as in jeder Rak'a höherer Kategorie ging, für einen Fehler einiger Ueberlieferer hielten; denn die meisten Ḥadîṯ-Versionen gestatten die Beziehung der einen auf die anderen unter sich und es vereinigt sie [die Aussage:] dies hätte am Todestage des Ibrâhîm stattgefunden; wenn aber die Erzählung (das Ereigniss) Eine ist, dann ist es auch klar, dass man sich an das Ueberwiegende[1] hält. Einige[2] haben aber diese Ḥadîṯe zur Concordanz zu bringen gesucht, dadurch dass [sie sagen:] das Ereigniss habe mehr als einmal stattgefunden, und die Verfinsterung sei öfter eingetreten, so dass jede von diesen Weisen erlaubt sei.'

Von dieser Möglichkeit heisst es in der angeführten Stelle Ḥâšiet as-Sindî (214, unten): ورُدّ بأنّ وقوع الكسوف مرات كثيرة فى قدر عشر سنين مستبعد جدًّا لم يعهد وقوعه كذلك ,Sie wird damit widerlegt, dass das vielmalige Vorkommen der Verfinsterung in einem Zeitraum von zehn Jahren (während welcher M. in Madîna war) sehr befremdlich wäre, da ihr Vorkommen in dieser Weise nicht beobachtet worden ist.'

Bevor ich an die Besprechung der absoluten Länge des Gebets und der relativen seiner einzelnen Theile gehe, will ich, um im Folgenden die Uebersicht zu erleichtern, nochmals ein Schema desselben hersetzen.

قيام طويل	I.	I. Einzelrak'a	I. Doppelrak'a.
ركوع طويل	I.		
قيام طويل هو دون القيام الاوّل	II.	II. Einzelrak'a	
ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل	II.		
سجدتان			
قيام طويل هو دون القيام الاوّل	I.	III. Einzelrak'a	II. Doppelrak'a.
ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل	I.		
قيام طويل هو دون القيام الاوّل	II.	IV. Einzelrak'a	
ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل	II.		
سجدتان			

[1] D. h. die Majorität der Angaben, die in der Bestimmung der Rak'a höherer Kategorie durch zwei Einzelrak'as concordiren.

[2] Nach Sujûṭî a. a. O. Isḥâḳ b. Rahawaih, Ibn Ǵarîr und Ibn el Munḏir. — Isḥâḳ auch 'Asḳ. II, 441, 7.

Daraus geht unmittelbar hervor, dass in der ersten Doppelrakʿa Ḳijâm und Rukûʿ der ersten Einzelrakʿa länger waren, als die entsprechenden Gebetsstellungen der zweiten Einzelrakʿa, und dass die erste Doppelrakʿa selbst länger war, als die zweite. Die übrigen Verhältnisse hängen von der jedesmaligen Bedeutung des Wortes الاوّل in der ständigen Phrase: وهو دون القيام (الركوع) الاوّل ab. Hier muss das oben an letzter Stelle erwähnte Ḥadîṯ bei Buḫârî p. 272, 6 ff. mit seinen Varianten in Betracht gezogen werden. Sein Text lautet:

باب الركعة الاولى فى الكسوف أطول، حدثنا محمود بن غيلان قال حدثنا أبو أحمد قال حدثنا سفيٰن عن يحيى عن عمرة عن عائشة رضها أن النبى صلعم صلّى بهم فى كسوف الشمس أربع ركعات فى سجدتين الاولى أطول،

Für letzteres الاولى steht:

ʿAsḳ. II, 453 am Rande الاوّل و الاوّل (= Ḳasṭ. II, 337 ult.),

wozu wieder Ḳasṭ. II, 338, 1 die Var. الاوّل فالاوّل anführt; ferner

ʿAsḳ. II, 453, 3 unten الاولى فالاولى (= Ḳasṭ. II, 338, 9/10).

Daraus finden wir bei ʿAsḳalânî folgende Schlussfolgerungen gezogen p. 453, 3 unten bis 454, 7:

. . . الاولى أطول وقد رواه الاسماعيلى بلفظ الاولى فالاولى أطول وفيه دليل لمن قال ان القيام الاول من الركعة الثانية يكون دون القيام الثانى من الركعة الاولى، وقد قال ابن بطال انه لاخلاف ان الركعة الاولى بقيامها وركوعيها تكون أطول من الركعة الثانية بقيامها وركوعيها وقال النووى اتفقوا على ان القيام الثانى وركوعه فيهما أقصر من القيام الاول وركوعه فيهما واختلفوا فى القيام الاول من الثانية وركوعه هل هما أقصر من القيام الثانى من الاولى وركوعه أو يكونان سوآء· قيل وسبب هٰذا الخلاف فهم معنى قوله وهو دون القيام الاول هل المراد به الاول من الثانية او يرجع الى الجميع فيكون كل قيام دون الذى قبله، ورواية الاسماعيلى تُعيّن هٰذا الثانى ويرجحه أيضا أنه لو كان المراد من قوله القيام الاوّل أول قيام من الاولى فقط لكان القيام الثانى والثالث مسكوتا عن مقدارهما فالاول أكثر فائدة و اللّٰه اعلم،

الاولى أطول. Dieses hat al Ismaʿîlî[1] überliefert: الاولى فالاولى أطول, (d. h. die eine [Einzelrakʿa] nach der anderen ist länger [als die

[1] Bei Ḳasṭallânî II, 338, 8 f. Abû Ḏarr, al Aṣîlî und Ibn ʿAsâkir.

folgende]) und darin liegt ein Beweis für den, der sagt: das erste Ḳijâm in der zweiten Doppelrakʿa sei kürzer als das zweite Ḳijâm in der ersten Doppelrakʿa. Ibn Baṭṭâl sagt: es ist keine verschiedene Meinung darüber, dass die erste Doppelrakʿa mit ihrem Ḳijâm[1] und ihren zwei Rukûʿs länger sei, als die zweite Doppelrakʿa mit ihrem Ḳijâm[1] und ihren zwei Rukûʿs. En-Nawawî sagt: man stimmt darin überein, dass das zweite Ḳijâm und sein dazugehörendes (zweites) Rukûʿ in beiden Doppelrakʿas kürzer sei als das erste Ḳijâm und sein dazugehörendes (erstes) Rukûʿ in beiden Doppelrakʿas.[2] Man ist aber uneins über das erste Ḳijâm und Rukûʿ in der zweiten Doppelrakʿa, ob sie kürzer sind als das zweite Ḳijâm und Rukûʿ der ersten (Doppelrakʿa) oder ob sie gleich sind.[3] Es heisst: der Grund dieses Meinungsunterschieds aber ist die Frage nach der Bedeutung der Worte: وهو دون القيام الاوّل (in der vierten Einzelrakʿa), ob der Sinn (von al-awwal an dieser Stelle) die erste (entsprechende Gebetsstellung) der zweiten Doppelrakʿa ist, oder ob (al-awwal) sich auf die Gesammtheit (der Glieder, also auch die zweiten, sobald sie nur vorangehen) bezieht, so dass jedes Ḳijâm kürzer ist als das vorangehende. Die Lesart des Ismaʿîlî (الاولى فالاولى) aber macht diese zweite Erklärung (awwal = anterior) augenfällig und wahrscheinlich macht sie auch (die Erwägung), dass, wenn der Sinn von القيام الاوّل (in den Worten وهو دون القيام الاوّل) das erste Ḳijâm der

---

[1] Ḳasṭallânî a. d. Parallelstelle II, 338, 2 ff. hat deutlicher auch hier den Dual بقياميها (mit ihren zwei Ḳijâms), wie im folgenden ركوعيها steht.

[2] Die Möglichkeit also, dass in der vierten Einzelrakʿa das الاوّل in وهو دون القيام (الركوع) الاوّل sich auf die gleiche Gebetsstellung der ersten Einzelrakʿa überhaupt beziehe, wird nicht in Betracht gezogen. Es handelt sich blos darum, ob الاوّل ‚primus' heisst (also erstes Ḳijâm, bezw. Rukûʿ in der ersten und zweiten Doppelrakʿa) oder blos ‚anterior'.

[3] D. h. ob in der dritten Einzelrakʿa الاوّل in den Worten وهودون القيام (الركوع) الاوّل sich auf die erste Einzelrakʿa überhaupt bezieht, in welchem Fall die zweite und dritte Einzelrakʿa gleich sein könnten, oder ob الاول hier anterior heisst, wo dann die dritte Einzelrakʿa kürzer als die zweite sein muss. Der ohnehin umständliche Commentar macht hier einen Sprung, indem im Folgenden das Beispiel für الاول, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht der dritten, sondern der vierten Einzelrakʿa entnommen wird.

ersten Doppelrak'a wäre und weiter nichts (also nicht auch: das vorangehende hiesse), dann über das Mass des zweiten und dritten Ḳijâm's (beziehungsweise Rukû') zu einander nichts verlauten würde;[1] so ist die obige Annahme sinnvoller, aber Gott weiss es am besten.' Mithin ist dem Commentar zufolge anzunehmen, dass die Einzelrak'as stets kürzer wurden, wie es auch Ḳasṭallânî II, 337, 7 ff. unten heisst: (باب الركعة الاولى فى الكسوف أطول) من الثانية والثانية أطول من الثالثة وهى أطول من الرابعة'

Die absolute Dauer der ersten jener Gebetsstellungen annähernd zu bestimmen, während welcher M. Korânstellen recitirt haben soll[2] (Ḳijâm), wird in einem der oben mitgetheilten Ḥadîṯe[3] versucht durch Angabe der zweiten Sûra, deren Recitation jenen Zeitraum ungefähr ausfüllen würde.[4] Von der absoluten Dauer der übrigen Gebetsstellungen erfahren wir aus den Traditionen nichts;[5] doch entspricht es jener ersten Bestimmung und dem eben angedeuteten allgemeinen Gang des immer kürzer werdenden Gebetes, wenn aš-Šâfi'î der Recitation von Sûra II im ersten Ḳijâm die von Sûra III, IV und V im zweiten, dritten und vierten Ḳijâm folgen lässt. Die Stelle wird citirt von Tirmiḏî p. 111, 17 ff.:

قال الشافعى يقرأ فى الركعة الاولى بأم القرآن ونحوا من سورة البقرة . . . ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قراءته رفع ثم رأسه بتكبير وثبت قائما كما هو ويقرأ أيضا بأم القرآن ونحوا من آل عمران ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قرآءته ثم رفع

[1] Hier erst nimmt der Commentar sein Beispiel aus der dritten Einzelrak'a.

[2] Vgl. oben Buḫ. 266, 11 ff.

[3] Vgl. oben Buḫ. 268, 8 unten ff.

[4] فقام قياما طويلا نحوا من قرآءة سورة البقرة.

[5] Wenn man von einzeldastehenden Angaben absieht wie folgende: 'Asḳ. II, 439, 3 f. ونحوه لابى داود من طريق سليمان بن يسار عن عروة وزاد فيه أنه قرأ فى القيام الاوّل من الركعة الثانية نحوا من آل عمران. ‚Eine ähnliche Angabe (der Sûra II) bei Abû Da'ûd nach der Version des Suleimân b. Jasâr v. 'Urwa; und er fügt dort hinzu, dass M. im ersten Ḳijâm der zweiten Doppelrak'a ca. soviel wie Sûra III recitirt habe.' Ḳasṭ. II, 317, 28 فى الدارقطنى من حديث عائشة أنه قرأ فى الاولى بالعنكبوت والروم وفى الثانى بيس. ‚Bei Dâraḳuṭnî aus dem Ḥ. von 'Â'iša, er hätte in der ersten Doppelrak'a die XXIX. und XXX., und im zweiten Ḳijâm die XXXVI. recitirt.'

رأسه ثم قال سمع الله لمن حمده ثم سجد سجدتين تامتين ويقيم فى كل
سجدة نحوا مما اقام فى ركوعه ثم قام فقرأ بام القرآن ونحوا من سورة النسآء ثم
ركع ركوعا طويلا نحوا من قرآءته ثم رفع راسه بتكبير وثبت قائما ثم قرأ نحوا
من سورة المآئدة ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قراءته ثم رفع فقال سمع الله
لمن حمده ثم سجد سجدتين ثم تشهّد ثم سلم ،

‚Er recitirte in der ersten Rakʿa die erste und ungefähr die zweite Sûra, darauf machte er eine lange Beugung circa so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt, mit dem Ruf: Allâh akbar, blieb so stehen wie er war, und recitirte wieder die erste und circa die dritte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt, darauf sagte er: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist,‘ darauf machte er zwei ganze Prosternationen, indem er in jeder einzelnen Saǵda ungefähr so lange verblieb, als er in seinem Rukûʿ verblieben war; darauf stand er auf und recitirte die erste und circa die vierte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt mit dem Ruf ‚Allâh akbar‘, und blieb stehen, darauf recitirte er circa die fünfte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang, wie seine Recitation, darauf erhob er sich und sagte: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist;‘ darauf machte er zwei Prosternationen, darauf sprach er das Glaubensbekenntniss und das Salâm.‘

Da aber das blosse Lesen von Sûra II—V 2—2½ Stunden ausfüllt, wobei die Zeit des Rukûʿ und Suǵûd noch nicht eingerechnet ist, deren Einzeldauer hier der der entsprechenden Ḳirâ'ât ungefähr gleichgesetzt wird, so dürfte Šâfiʿî in seinen Angaben zu hoch gegriffen haben, da nach diesen das Gebet circa 6—7 Stunden beansprucht haben müsste. Uebrigens ist noch hervorzuheben, dass die vierte Sûra freilich weniger Verse als die dritte hat, factisch aber länger ist, was schon Ḳasṭallânî II., 317, 23 f. hervorgehoben wird. Trotzdem werden dieselben Angaben hier öfters wiederholt: 320, 12 ff., 323, 2 ff., 326, 17 ff., 328, 16 ff., wobei nur die Dauer der Rukûʿs kürzer, d. h. der Reihe nach auf 100 Verse der zweiten

Sûra,[1] dann auf 80, 70 und 50 festgesetzt werden. Es ist kaum ein Zweifel darüber möglich, dass diese Angaben willkürlich aus den Ḥadîṯen abgeleitet sind,[2] und so mag das eine Beispiel Šâfi'î's für alle genügen. Immerhin wird das Sonnenfinsternissgebet als das längste geschildert, das vom Propheten je gehalten wurde,[3] was durch Nachrichten von Ohnmachtsanfällen in den Reihen der Betenden[4] — es soll allerdings auch ein heisser Tag gewesen sein — glaubhaft gemacht wird. — Als Tag dieser Sonnenfinsterniss wird der Todestag des Ibrâhîm angegeben:

Buḫârî 265, 8 ff. ʿAbdallâh b. Muḥammed v. Hâšim b. al Ḳâsim v. Šaibân Abû Muʿâwia v. Zijâd b. ʿIlâḳa v. al Muġîra b. Šuʿba; er sagt: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s am Tage, da Ibrâhîm starb; da sagten die Leute: ‚Die Sonne hat sich wegen des Todes Ibrâhîm's verfinstert;' doch M. sagte: ‚Die Sonne und der Mond verfinstern sich nicht wegen des Todes noch wegen des Lebens jemands; wann ihr aber (ihre Verfinsterung) sehet, dann betet und rufet Gott, den Mächtigen und Erhabenen, an.'[5]

---

[1] قدر مائة آية من البقرة u. s. w.

[2] Ḳasṭ. II, 317, 25. إنّما هو من قول الفقهآء.

[3] Von den angeführten Stellen abgesehen noch: Nasâ'î 217, 16 f. 19 f. 219, 1 ff. 223, 19. — Muslim 249, 11 und 13 unten, 250, 8 unten.

[4] S. oben Buḫ. 269, 7 ff.; ähnlich Muslim 248, 7 unten ff. Ferner Nasâ'î 217, 8: Von Abû Da'ûd v. Abû ʿAlî elḥanafî v. Hišâm Ṣâhib ed-Dastawâ'î v. Abû Zobeir v. Ǵabir b. ʿAbdallâh: كسفت الشمس على عهد رسول الله فى يوم شديد الحرّ فصلى رســول الله صلعم باصحابه فاطال القيام حتى جعلوا يخرّون الخ ‚Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s an einem sehr heissen Tage und es betete M. mit seinen Genossen und blieb lange stehen, bis sie umzusinken begannen etc.' (= Muslim 247, 3 unten). — Nasâ'î 215, 7 ff.: Von Jaʿḳûb b. Ibrâhîm v. Ibn ʿUlajja v. Ibn Ǵureiǵ v. ʿAṭâ v. ʿUbaid b. ʿUmair v. einem Wahrhaftigen (wahrscheinlich ʿÂ'iša): كسفت الشمس على عهد رسول الله فقام بالناس قياما شديدا . . . حتى ان رجالا يومئذ يغشى عليهم حتى ان سجالَ المآء لتصبّ عليهم مما قام بهم ‚Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da betete er mit den Leuten ein langes Gebet . . . bis an diesem Tage einige Männer in Ohnmacht fielen, bis nach Eimern Wassers (gerufen wurde), um auf sie gegossen zu werden wegen des (langen) Gebetes, das er mit ihnen gehalten hatte.'

[5] Vgl. noch Buḫ. 271, 11 ff. von Abû-l Walîd v. Zâi'da v. Zijâd b. ʿIlâḳa v. al Muġîra b. Šuʿba mit dem Zusatz an dieser Stelle: حتى تنجلى (bis die Sonne

Ebd. 271 ult. 272, 1 ff.: Abû Ma'mar v. 'Abdalwârit v. Jûnus v. al Ḥasan v. Abû Bakra, der sagt: es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s, da ging er hinaus, seinen Mantel nachschleppend, bis er zur Moschee gelangte, und es versammelten sich die Leute zu ihm; da betete er mit ihnen zwei Rak'as, dann wurde die Sonne sichtbar und er sagte: ‚Die Sonne und der Mond sind zwei von den Wunderzeichen Allâh's und sie verfinstern sich nicht wegen des Todes irgendeines. Wann aber dies geschieht, dann betet und rufet (Gott) an, bis aufgedeckt wird, was bei euch ist (euere Furcht verschwindet);'[1] und (dies sagte er,) weil ein Sohn M.'s, namens Ibrâhîm gestorben war; da sprachen die Leute davon.[2]

Die Tageszeit wird bestimmt:

Buḫ. 267, 6 unten ff.: 'Abdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Jaḥjà b. Sa'îd v. 'Amra bint 'Abderraḥmân v. 'Â'iša, der Gattin M.'s; es kam eine Jüdin, sie (um eine Gabe[3]) zu bitten, da sagte die (Jüdin) zu ihr ('A'iša): ‚Möge dich Gott vor der Pein des Grabes beschützen!' Da frug 'Â'iša M.: ‚Werden die Menschen in ihren Gräbern gepeinigt?' M. antwortete, indem er bei Gott vor der (Grabespein) Zuflucht suchte.[4] — Darauf ritt M. eines Morgens

---

aus der Verfinsterung tritt). Vgl. ausserdem Naša'î 221, 6. Muslim 248, 9 f. 250, 11 unten.

[1] Nasâ'î 223, 16 حتى ينكشف ما بكم, dazu Ḥâšiet as-Sindî ebd. 4 من التخويف.

[2] Was sie vom Einfluss dieser zwei Gestirne auf die Welt durch Verursachung von Tod oder Unglück für wahr hielten. Ḳasṭ. II, 337, 25 f. (قال الناس فى ذاك) أى قالوا ما كانوا يعتقدونه من ان النيرين يوجبان تغيّر فى العالَم من موت وضرر'

[3] Ḳasṭ. II, 325, 8 unten جاءت تسألها عطيّة.

[4] Aus diesem Ḥadît geht ausserdem hervor, dass das تعوّذ من عذاب القبر dem Judenthum entnommen ist. Zu فقال رسول اللّه صلعم عائذًا باللّه من ذلك Ḥašiet as-Sindî 216 unten: قيل بمعنى المصدر أى أستعيذ آستعاذة بالله ' أو هو حال أى فقال ما قال من الدعاء عائذا بالله تعا من عذاب القبر وروى بالرفع أى أنا عائذٌ باللّه, Das Particip عائذًا steht infinitivisch (wie in عوفى عافيةً) und der Sinn ist: ich suche bei Gott eine Zuflucht; oder es ist Ḥâl und der Sinn: er sprach irgendwelches Gebet, indem er bei Gott Zuflucht suchte vor der Strafe im Grabe; es wird auch der Nom. gelesen, d. h. ich suche Zuflucht bei Gott.'

aus,[1] da verfinsterte sich die Sonne und er kehrte zurück[2] in den frühesten Stunden des Vormittags; da ging M. mitten durch die Gemächer (seiner Frauen) vorüber (in die Moschee). Darauf blieb er stehen, um zu beten u. s. w.‘[3] Einen Versuch, die Höhe der Sonne zur kritischen Zeit zu bestimmen, finden wir bei Nasâ'î, 218, 6 unten ff.

أخبرنا هلال بن العلاء بن هلال قال حدثنا الحسين بن عيّاش قال حدثنا زهير قال حدثنا الاسود بن قيس قال حدثنى ثعلبة بن عباد العبدى من أهل البصرة انه شهد خطبة يوما لسمرة بن جندب فذكر فى خطبته حديثا عن رسول الله قال سمرة بن جندب بينا أنا يوما وغلام من الانصار نرمى غرضين لنا على عهد رسول الله حتى اذا كانت الشمس قِيدَ رمحين أو ثلاثة فى عين الناظر من الافق اسودّت فقال أحدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد الخ‘

‚Es erzählte uns Hilâl b. al ‘Alâ’ b. Hilâl von al Ḥusain b. ‘Ajjâš v. Zuhair v. al Aswad b. Ḳais v. T̲a‘laba b. ‘Abbâd al ‘Abdî (einem) von den Bewohnern Baṣra's, dass er eines Tages einer H̲uṭba des Samura b. Ǵundab[4] beiwohnte; da erwähnte er in seiner H̲uṭba ein Ḥadît̲ von M.; es sagte Samura b. Ǵundab: Während ich eines Tages und ein Bursche von den Anṣar's nach zwei Zielen von uns (mit Pfeilen) schossen zur Zeit M.'s, bis die Sonne, da sie 2—3 Rumḥ (Lanzenlängen) im Auge des Beschauers vom Firmamente abstand, sich verfinsterte, da sagte einer von uns zum anderen: ‚Lass' uns in die Moschee gehen u. s. w.‘

Rumḥ (Lanze)[5] ist nach Angaben neuerer Astronomen $= 4^1/_2{}^0$, doch soll nach LANE a. a. O. in älterer Zeit der Sprachgebrauch verschieden gewesen sein und geschwankt haben, so dass Rumḥ auch grössere Masse (an einer Stelle ebda. s. v. زبانى) bis 9^0 bezeichnet

---

[1] ‘Asḳ. II, 451, 5 f. والمركب الذى كان النبى صلعم فيه بسبب موت ابنه ابراهيم, also anlässlich des Todes Ibrâhîms; ebenso Ḳasṭ. II, 332 Mitte.

[2] Ḳasṭ. II, 332, 17 فرجع من الجنازة, also von der Bestattung seines Sohnes.

[3] Es folgt die oft gegebene Schilderung des Gebetes. — Ein diesem gleiches Ḥadît̲ Buḫ. 270, 2 ff. Vgl. ausserdem Nasâ'î 216, 14. 222 ult.

[4] Statthalter in Baṣra 50—53 d. H. AUGUST MÜLLER I, 343.

[5] LANE s. v. رمح.

haben könne. Nach einer gütigen Mittheilung Dr. Mahlers war nun am 27. Jänner 632 n. Chr. = 28. Šawwâl 10 d. H. (dem Tage der Sonnenfinsterniss) für al Madîna ($\varphi = 24^\circ\!.5$, $\lambda = 40^\circ\!.5$) die Höhe der Sonne um 7^h VM. (Grösse der Verfinsterung 1·9 Zoll) $5^0 35'$, um 8^h VM. (Grösse der Verfinsterung 9·8 Zoll) $17^0 33'$ und um 9^h VM. (Grösse der Verfinsterung 3·8 Zoll) $28^0 43'$. — Da aber für Madîna nach den astronomischen Berechnungen schon um $8^h\ 3{\cdot}2^m$ VM. die grösste Phase der Finsterniss stattfand, Samura b. Ǵundab jedoch nicht nach dieser Zeit der grössten Phase ihrer erst gewahr worden sein kann, sondern vielmehr sie schon vorher muss gesehen haben, dürfte an unserer Stelle die Angabe, die Rumḥ = $4^1/_2{}^0$ setzt, vollkommen zutreffen, da eine Sonnenhöhe von (2—3 Rumḥ d. h.) 9^0—$13^1/_2{}^0$ für Madîna und diesen Tag thatsächlich in die Zeit von 7^h—8^h VM., d. h. die Zeit vor der grössten Phase, fällt.

Aus den historischen Nachrichten geht also mit Sicherheit mindestens dies hervor, dass das Naturereigniss früh morgens stattfand.

Ibrâhîm, dessen Todestag mit dem Datum der Sonnenfinsterniss zusammenfällt, war Sohn des Propheten und der coptischen Sclavin Maria, Tochter des Simeon,[1] aus Ḥafn im Bezirke Anṣinâ in Oberägypten;[2] diese hatte der Pagarch von Babylon Georgios Sohn des Menas Parkabios, damals noch in Alexandrien,[3] zugleich mit ihrer Schwester Šîrîn durch Moḥammeds Abgesandten Ḥâṭib b. (Abî) Baltaʿa[4] dem Propheten zukommen lassen. Sie gebar den Ibrâhîm im Ḏû'lḥiǵǵa viii.[5] Wie alle Söhne Moḥammeds starb er sehr früh, noch bevor er sein Säuglingsalter zurückgelegt hatte.[6] Bei ʿAsḳalâni ii. 438, 11 ff. und Ḳasṭallânî ii. 316, 6 unten ff. finden wir über das genauere Datum folgende Vermuthungen:

---

[1] Ṭab. i, 4, 1777 ult. مارية بنت شَمْعُون القبطيّة.

[2] A. Sprenger iii, 85.

[3] J. Karabacek in *Samml. der Pap. Erzherzog Rainer*, i. Jahrgang, p. 3—11.

[4] J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft, p. ٣, § 4.

[5] April 630. Ṭab. i, 3, 1686, 11; vgl. A. Sprenger iii, 86 und G. Weil, *Moḥammed der Prophet*, p. 242.

[6] I. Goldziher, *Muḥammedanische Studien* ii, 105.

وقد ذكر جمهور أهل السير أنه مات فى السنة العاشرة من الهجرة فقيل[1] فى ربيع لاوّل وقيل فى رمضان وقيل فى ذى الحجة ، والاكثر على أنها وقعت فى عاشر الشهر[2] وقيل فى رابعه وقيل فى رابع عشره ولا يصحّ شئ منها على قول ذى الحجة لان النبىّ صلعم كان اذ ذاك بمكة فى الحج وقد ثبت أنه شهد وفاته وكانت بالمدينة بلا خلاف ،[3] نعم[4] قيل أنه مات[5] سنة تسع فان ثبت يصح[6] وجزم النووى بأنها كانت سنة الحديبية ويجاب[7] بانه كان يومئذ[8] بالحديبية ورجع[9] منها فى آخر ذى[10] القعدة فلعلها كانت فى أواخر الشهر وفيه ردّ على أهل الهيئة لانهم يزعمون أنه لا يقع فى الاوقات المذكورة[11] وقد فرض الشافعى وقوع العيد والكسوف معا واعترضه بعض من اعتمد على قول أهل الهيئة وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا ،

‚Der Haupttheil der Biographen erzählen, er (Ibrâhîm) sei im Jahre x d. H. gestorben, und zwar heisst es im Rabîʿ ɪ. oder im Ramaḍân, oder im Ḏu'lḥiǵǵa; die meisten (stimmen darin überein), dass sein Tod am 10. des Monats eingetreten sei, andere sagen: am 4. des Monats, andere am 14. — Doch ist keines dieser Daten richtig,[12] was die Angabe des Monats Ḏu'lḥiǵǵa betrifft, da M. damals[13] in Mekka auf der (Abschieds)pilgerfahrt war, während doch feststeht, dass er bei Ibrâhîms Tode anwesend war und dieser ohne Zweifel in Medîna vorfiel. Es heisst aber: er sei im Jahre ɪx gestorben, wenn dieses feststeht,[14] mag auch jenes richtig sein.[15]

---

[1] Ḳasṭ. a. a. O. fehlt; für die folgenden وقيل hier stets أو.

[2] Ḳasṭ. فى عاشر الشهر وعليه الاكثر.

[3] لانه قد ثبت أنه عليه الصلوة والسلام شهد وفاته من غير خلاف ولا ريب أنه عليه الصلوة والسلام كان اذذاك بمكّة فى حجة الوداع ،

[4] لكن. [5] كان فى. [6] صحّ ذلك.

[7] يجاب fehlt.

[8] حينئذ.

[9] ويجاب بأنه رجع.

[10] Fehlt.

[11] Das Folgende fehlt.

[12] Weder der 4., noch der 10., noch der 14. Tag.

[13] Im Ḏûlḥiǵǵa x.

[14] Das Jahr ɪx als Todesjahr Ibrâhîms.

[15] Nämlich, dass er im Ḏûlḥiǵǵa starb, da im Jahre ɪx Abû Bakr die Pilgerfahrt leitete (Ibn Hišâm, p. 919).

Nawawî aber hat es dahin entschieden, sein Tod habe sich im Jahre von Ḥudaibîja[1] ereignet, und man antwortet,[2] M. sei damals zwar in Ḥudaibîja gewesen, doch (schon) am letzten D̲ulḳa'da zurückgekehrt;[3] es könne sein Tod aber auch in den letzten Tagen des Monats[4] vorgefallen sein. Und dies hat man den Astronomen entgegengehalten; denn diese meinen, dass die Sonnenfinsterniss an keinem der erwähnten Data sich ereignet habe. Aš-Šâfi'î aber hat die Zeit des Festes und der Sonnenfinsterniss auf den gleichen Termin angesetzt;[5] es widersprachen ihm aber einige, die sich auf die Lehren der Astronomen stützten; doch die Genossen aš-Šâfi'î's waren bald bereit, die Rede des Gegners zurückzuweisen und trafen das Rechte.'

Es schwankt also in den einheimischen Traditionen nicht bloss die Tages- und Monatsangabe für das Jahr x, sondern es werden auch, um den für dieses Jahr unhaltbaren Monat D̲û'lḥiǵǵa zu retten, das Jahr ix, sogar auch das Jahr vi herbeigezogen. Letzteres ist aber schon deshalb widersinnig, weil als das Jahr der Gesandtschaften, in dem Moḥammed Ibrâhîms Mutter als Geschenk erhielt, das Jahr vii allgemein angenommen wird. Culturhistorisch interessant ist immerhin die aus dem oben Mitgetheilten hervorgehende Thatsache, dass schon die arabischen Astronomen die historisch überlieferten Daten[6] für Ibrâhîms Tod mit Hilfe der Sonnenfinsterniss, die sich nach denselben historischen Berichten an diesem Tage ereignete, untersucht und für falsch befunden hatten, was aber Polemiken und einen ungleichen Kampf seitens der Ḥadît̲gelehrten nicht verhinderte.

---

[1] Jahr vi d. H.

[2] Auf den Einwurf, der Tod Ibrâhîms und die Sonnenfinsterniss könnten nicht im D̲ûlḥiǵǵa vorgefallen sein.

[3] Bei Ḳasṭallânî: ‚Nawawî aber hat es dahin entschieden, dass sein Tod im Jahre von Ḥudaibîja sich ereignet habe und M. damals in Ḥudaibîja gewesen sei; und man antwortet, er sei schon am letzten D̲ûlḳa'da zurückgekehrt u. s. w.'

[4] D̲ûlḥiǵǵa.

[5] Also D̲ûlḥiǵǵa, erste Hälfte.

[6] Von diesen ist das vom 10. Rabî' i. x. d. H. = 16. vi, 631 das von Sprenger iii, 86 acceptirte.

Es braucht nur mehr ein Citat bei Ḳasṭallânî hervorgehoben zu werden, das mit der oben erwähnten Datirung des Todestages Ibrâhîms nach Nawawî in Zusammenhang gebracht werden könnte, es hätte nämlich ausser der Sonnenfinsterniss vom Jahre x noch eine im Jahre vi d. H. stattgefunden, wenn die astronomischen Berechnungen keinen Zweifel darüber liessen, dass seit M.'s Einzug in Medîna bis zu seinem Tode bloss eine einzige Sonnenfinsterniss daselbst beobachtet wurde. Die Stelle lautet:

Ḳasṭ. ii, 335, 11 ff.: فى أوآئل الثقات لابن حبان ان الشمس كسفت فى السنة السادسة فصلى عليه الصلوة والسلام صلوة الكسوف وقال إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله الحديث ثم كسفت فى السنة العاشرة يوم مات ابنه ابراهيم '

,Im Anfang des Buches aṯ-Ṯiḳāt von Ibn Ḥibbân[1] (steht): Es verfinsterte sich die Sonne im Jahre vi und es betete M. das Finsternissgebet und sagte: ,Die Sonne und der Mond sind zwei von den Wunderzeichen Gottes u. s. w.' Darauf verfinsterte sie sich wieder im Jahre x am Todestage des Ibrâhîm.'

Dass aber Moḥammed bloss einmal, in der Moschee von Medîna, das Finsternissgebet gehalten habe, sagen auch Sujûṭî 217, 4 unten und Ḥâšiet as-Sindî 217, 7 f.: فإنّ رسول الله صلعم لم يصل الكسوف إلّا مرّة واحدة بالمدينة فى المسجد[2].

Diese Sonnenfinsterniss fand aber statt am 28. Šawwâl x = 27. Jänner 632, welches Datum nun auch für den Tod Ibrâhîms zu gelten hat.[3]

---

[1] Ḥaǵǵi Ḫalîfa ed. G. Flügel ii, 491, 5.

[2] Diese Correctur bezieht sich auf einen von Sindî und Sujûṭî a. a. O. zurückgewiesenen Zusatz in einem Ḥadîṯ von ʿAbda b. ʿAbderraḥîm v. Ibn ʿUjajna v. Jaḥja b. Saʿîd v. ʿAmra v. ʿÂ'iša bei Nasâ'î 217, 6 ff.: أن رسول الله صلعم صلى فى كسوف فى صُفَّة زمزم أربع ركعات فى أربع سجدت ,M. habe bei einer Finsterniss unter der Schutzhalle (ʿAsḳ. ii, 447, 19 f. قال الازهرى الصُّفّة موضع بهو مظلل) des Zamzambrunnens (also in Mekka) vier Rakʿas in vier Saǵdas gebetet.'

[3] Die früher mitgetheilten Angaben bei Ḳasṭ. ii, 332 Mitte und ebd. 17. ʿAsḳ. ii, 451, 5, M. sei auf der Rückkehr von der Bestattung Ibrâhîms, während welcher sich die Sonne verfinstert hätte, in die Moschee zum Gebet gekommen, könnten

Für die weitere moḥammedanische Chronologie wäre mit der Fixirung dieses Datums ein fester Anhaltspunkt gewonnen, wenn uns irgendwelche Bindeglieder bekannt wären, vermittels derer man von hier aus nach vorne oder zurück rechnen könnte. Aber selbst den Todestag des Ibrâhîm (27. Jänner 632) als bekannt und seinen Geburtstag (im April 630) nach Ṭabarî als richtig vorausgesetzt, lässt sich von da aus, was schon WELLHAUSEN ausgesprochen hat,[1] nicht einmal ‚für die Zeit der Anknüpfung mit dem Muḳauḳis‘ ein Schluss ziehen; es kann nur constatirt werden, dass durch das neu gewonnene Datum jenes für das Jahr der Sendboten überlieferte und angenommene (Muḥarram VII)[2] nicht umgestürzt wird.

Dem Bestreben der Muslime, bei jedem ungewohnten Ereigniss genau dem Beispiele des Propheten zu folgen, und dem Aufsehen, das ein Abweichen davon nothwendigerweise erregte, verdanken wir die weitere, bei Buḫârî erhaltene Nachricht von einer zweiten Sonnenfinsterniss, die lange nach jener, von der bisher die Rede war, wiederum in al-Madîna gesehen wurde.

Buḫ. 266, 4 unten ff.: وكان يحدّث كثير بن عباس أن عبد الله بن عباس كان يحدّث يومَ خسفت الشمس بمثل حديث عروة عن عائشة فقلت لعروة إنّ اخاك يومَ خسفت الشمس بالمدينة لم يزد على ركعتين مثل الصبح قال أجل لانه أخطأ السُنّة ،

‚[Ibn Šihâb ez-Zuhrî erzählt]:[3] Es pflegte Kaṯîr b. ʿAbbâs zu erzählen, dass ʿAbdallâh b. ʿAbbâs am Tage der Sonnenfinsterniss ein ähnliches Ḥadîṯ wie das von ʿUrwa von ʿÂ'iša er-

---

in Anbetracht der frühen Stunde der Verfinsterung die Vermuthung auftauchen lassen, Ibrâhîm könne denn doch nicht am selben Tage gestorben sein. Doch sprechen die Ḥadîṯe über diesen Punkt (يوم مات ابراهيم) viel zu deutlich, während sie vom Zweck jener Ausfahrt (ثم ركب رسول الله صلعم ذات غداة مركبا) nichts verlauten lassen und ganz allgemein sprechen, so dass eher die Vermuthung nahegelegt wird, jene specialisirenden Angaben seien nachträglich erfunden worden.

[1] *Skizzen und Vorarbeiten,* IV. Heft, p. 100, Anm. 1.

[2] 11. V. — 9. VI. 628. A. SPRENGER III, 261. J. WELLHAUSEN a. a. O., p. 97 nach Ibn Saʿds *Schreiben und Boten M.'s*, arab. Text, p. 1, Z. 15 f. Ṭab. I, 5, 1575 (nach Wâḳidî).

[3] ʿAsḳ. II, 443, 14 هو مقول الزهرى ايضا.

zählte.[1] — Da sagte ich (Ibn Šihâb)[2] zu ʿUrwa (b. ez-Zobeir): ‚Dein Bruder (ʿAbdallâh) hat am Tage der Sonnenfinsterniss in Madîna nichts über zwei Rakʿas wie beim Morgen(gebet) gebetet;ʿ[3] da sagte er: ‚Wohl, da er die Sunna verfehlt hat.ʿ

Ferner Buh̬. 272, 4 unten ff.:

‚Es sagte (Ibn Šihâb) ez-Zuhrî: Ich sagte (zu ʿUrwa b. ez-Zobeir): ‚Was hat dein Bruder da, ʿAbdallâh b. ez-Zobeir gethan? er hat nur zwei Rakʿas wie beim Morgengebet[4] gemacht, als er in Madîna (bei der Sonnenfinsterniss) betete.ʿ Er antwortete: ‚Ja; er hat die Sunna verfehlt.ʿ Obgleich nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass auf ein Ereigniss während des Gegenchalifats ʿAbdallâhs angespielt wird. Allerdings hielt er sich während dieses Zeitraums vorwiegend in Mekka auf, wohin er als ein Schützling des heiligen Hauses vor Jazîds Statthalter Walîd b. ʿOtba, als dieser von ihm die Huldigung für Jazîd verlangte, im Jahre 60 d. H. aus Madîna geflohen war.[5] Erst im Jahre 63[6] wurde Jazîds damaliger Statthalter ʿUt̠mân b. Moḥammed b. Abî Sufjân aus Madîna vertrieben und mit den Umajjaden verfolgt, die Stadt aber Ende 63 von Muslim b. ʿOḳba wieder erobert[7] und ʿAbdallâh selbst anfangs 64 in Mekka von Ḥuṣain b. Numair belagert.[8] Während der Belagerung starb Jazîd[9] und Ḥuṣain knüpfte mit ʿAbdallâh Unterhandlungen an.[10] Als sich aber diese zerschlugen und Merwân I. in Syrien gehuldigt wurde,[11] hatte Madîna durch die Vertreibung Merwâns seitens ʿAbdallâhs das Joch der Omajjaden wieder ab-

---

[1] S. oben Buh̬. 266, 8 ff., demzufolge M. bei der Sonnenfinsterniss zwei Doppelrakʿas gebetet hätte; Ḳasṭ. II, 321, 7 unten f. (بمثل حديث عروة عن عائشة) أنه صلعم . . . صلّى أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات.

[2] Siehe p. 97, Note 3.

[3] An der Parallelstelle Buh̬. 272, 3 unten f. ما صلّى الّا ركعتين مثل الصبح اذ صلّى الخ.

[4] Ḳasṭ. II, 321 pen. مثل صلوة الصّبح.

[5] G. Weil, *Geschichte der Chalifen* I, 300 ff. Ṭab. II, 1. 219, Z. 20—220, Z. 2.

[6] Ṭab. II, 1. 405, Z. 9 ff.

[7] Nach der Schlacht bei Ḥarra; Ṭab. II, 1. 423, Z. 15.

[8] Ṭab. II. 1. 425, Z. 9 f.

[9] 15 Rabîʿ I, 64; Ṭab. II. 1. 427 ult. [10] Ṭab. II. 1. 430. [11] Ebd. 467, 6.

geschüttelt[1] und ʿAbdallâh sandte seinen Bruder ʿUbaida als Statthalter nach Madîna.[1] Erst von diesem Zeitpunkt an kann ʿAbdallâhs Anerkennung als Gegenchalife auch über Mâdina datirt werden[2] (64 d. H.). Wenn also ʿAbdallâh in Madîna gebetet haben soll, und dieses sein Gebet, als von der Tradition abweichend, so übel bemerkt wurde, ist jedenfalls die Annahme gestattet, er habe dies daselbst in einer hervorragenden Stellung gethan, so dass als terminus a quo das Jahr 64 angesetzt werden darf, wie wir auch in den schon citirten Chroniken Mekka's die Nachricht finden, ʿAbdallâh habe das Pilgerfest neun Jahre nacheinander und zwar vom Jahre 63 an (bis 71) geleitet.[3] Der terminus ad quem wäre mit Ibn ez-Zubairs Todesjahr (73) gegeben, doch lässt sich die zeitliche Grenze enger ziehen, denn schon im Jahre 72 war Madîna ihm wieder untreu geworden, da in diesem Jahre nach Ṭabarî[4] Statthalter in Madîna von seiten ʿAbdalmeliks Ṭâriḳ der Freigelassene ʿUṯmâns war. In einem Zusatz zur oben mitgetheilten Erzählung Ibn Šihâbs[5] nach al Ismaʿîlî bei ʿAskalânî[6] wird allerdings in sehr vager Weise der Zeitpunkt des Ereignisses bestimmt: ‚Zur Zeit, da er nach Syrien reisen wollte.‘ Nun wird aber erzählt,[7] dass, als Ḥuṣain nach dem Tode

---

[1] Ebd. 467, 8 f. لمّا بويع عبد الله بن الزبير ولّى المدينة عبيدة بن الزبير . . . وأخرج بنى أميّة ومروان بن الحكم إلى الشأم.

[2] ‚Die Chroniken der Stadt Mekka‘ ed. F. Wüstenfeld II, 169 pen. ult. وبويع ابن الزبير بعد رحيل الحصين عن مكة بالخلافة بالحرمين ثم بويع بها فى العراق واليمن وغير ذالك ‚Es wurde Ibn ez-Zobeir als Chalifen in Mekka und Medîna nach Ḥuṣains Abzug von Mekka gehuldigt, dann im ʿIrâḳ, Jemen u. s. f.‘ Ḥuṣains Abzug fand aber statt am 5. Rabîʿ II. 64; ebd. 7 unten f. وألب (الحصين) الى الشأم لخمس ليال خلون من ربيع الاخر سنة أربع وستين.

[3] II, 235, 8 unten ff. ان عبد الله بن الزبير بن العوّام رضهما حج بالناس تسع حجج ولآء وكان أولها سنة ثلاث وستين وآخرها سنة إحدى وسبعين.

[4] II, 2. 834, Z. 12 ff. فولّى الحج بالناس فى هذه السنة (٧٢) الحجاج ابن يوسف وكان العامل على المدينة طارق مولى عثمان من قبل عبد الملك.

[5] S. oben Buḫ. 266, 4 unten ff.

[6] II, 443, 15 ff. وللاسماعيلى: فقلت لعروة والله ما فعل ذاك أخوك عبد الله بن الزبير انخسفت الشمس وهو بالمدينة زمن أراد أن يسير إلى الشأم فما صلى الا مثل الصبح‘

[7] G. Weil, *Geschichte der Chalifen* I, 336 f.

Jazîds mit dem belagerten ʿAbdallâh Unterhandlungen anknüpfte, diese zur Anerkennung Ibn ez-Zubairs von Seiten Ḥuṣains geführt hätten, wenn jener sich hätte entschliessen können, diesem nach Syrien zu folgen.[1] Umgekehrt wird der Vorgang in den Chroniken der Stadt Mekka geschildert, ʿAbdallâh selbst hätte sich angetragen, mit Ḥuṣain b. Numair und seinem Heere nach Syrien zu ziehen.[2] Dies muss also nach dem 15. Rabîʿ I. 64 (dem Todestage Jazîds) geschehen sein, und falls die Zusammenstellung jenes Zusatzes al Ismâʿîlîs (زمن أراد أن يسير الى الشأم) mit den eben angeführten Nachrichten richtig ist, muss das Jahr der Sonnenfinsterniss in den ersten der als Zeitgrenze angesetzten Jahre (64—72) gesucht werden. Thatsächlich fanden in den Jahren 64—72 zwei Sonnenfinsternisse statt: am 28. Raǵab 66 (= 28. Februar 686) und am 29. D̲û'l-Ḳaʿda 72 (= 22. April 692). Das zweite Datum lässt sich aber mit Sicherheit ausschliessen, da am 1. D̲û'l-Ḳaʿda 72 ʿAbdallâhs Belagerung in Mekka durch Ḥaǵǵâǵ begann,[3] so dass, die Richtigkeit der übrigen Ausführungen vorausgesetzt, die von Buḫârî erwähnte Sonnenfinsterniss des ʿAbdallâh b. ez-Zobeir in Madîna jene vom Jahre 66 d. H. sein muss.

---

[1] Bei Ṭab. II, 1. 431, Z. 3 sagt Ḥuṣain zu ʿAbdallâh: هلمّ فلنبايعك ثمّ آخرج معى إلى الشأم ‚Wohlan! wir wollen dir huldigen, dann komm' mit mir nach Syrien.'

[2] II, 169, 5 unten ff. وسأله ابن الزبير فى أن يبايع له هو ومن معه من أهل الشام على ان يذهب معهم ابن الزبير الى الشأم ويؤمن الناس ويهدر الدماء التى كانت بينه وبينهم وبين اهل الحرم فأبى الحصين ذلك ‚Es befragte Ibn ez-Zubeir ihn (Ḥuṣain) darüber, dass dieser und sein syrisches Heer ihm huldigen, unter der Bedingung, dass er (Ibn Zobeir) mit ihnen nach Syrien ziehe, Amnestie gewährt werde und das Blut, das von ihm (Ḥuṣain), ihnen (den Syrern) und den Bewohnern der heiligen Stadt vergossen worden, ungerächt bleibe, doch verweigerte al Ḥuṣain dieses.' — Welche von diesen zwei Versionen richtig sei, kommt hier nicht in Betracht; Thatsache ist bloss, dass eine Tradition über diesen Punkt existirt hat.

[3] Ṭab. II, 2. 831, Z. 11 f. حُصر ابن الزبير ليلة هلال ذى القعدة سنة ٧٢ (ähnlich ebd. 844, Z. 10); spätestens Anfang D̲û'lḳaʿda nach Ṭab. II, 2. 830, Z. 13 f. فلما دخل ذو القعدة رحل الحجّاج من الطائف حتى نزل بئر ميمون وحصر ابن الربير الخ; vgl. noch F. Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka* IV, 140. — Aug. Müller I, 386. — G. Weil I, 417, wo der Beginn der Belagerung zu dieser Zeit begründet wird, ‚damit ʿAbdallâh die gegen Ende dieses Monats eintreffenden Pilger nicht zu seinen Zwecken gebrauche.'

Bei Nasâ'î I. 215, 3 ff. findet sich ein Ḥadîṯ von ʿAmr b. ʿUṯmân b. Saʿîd v. Alwalîd (b. Muslim) v. (ʿAbderraḥmân) b. Namir v. (Ibn Šihâb) ez-Zohrî von Kaṯîr b. ʿAbbâs; und von ʿAmr b. ʿUṯmân v. Alwalîd v. al 'Auzâʿî (Abderraḥmân b. ʿOmar) v. Ez-Zohrî (b. Šihâb) von Kaṯîr b. ʿAbbâs v. ʿAbdallâh b. ʿAbbâs: أن رسول الله صلعم صلى يوم كسفت الشمس أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات،

Ferner bei Muslim I, 247, 6: Moḥammed b. Alwalîd ez-Zubaidî v. ez-Zohrî, der sagt: كان كثير بن عباس يحدث أن ابن عباس كان يحدث عن صلوة رسول الله صلعم يوم كسفت الشمس بمثل ما حدث عروة عن عائشة، Diese Ḥadîṯe nach ʿAbdallâh b. ʿAbbâs sind identisch mit dem Buḫ. 266, 3 unten (nach demselben) angedeuteten.

Wenn man nun besonders die Stelle nach Muslim mit jener bei Buḫârî a. a. O. zusammenhält: وكان يحدّث كثير بن عبّاس أنّ عبد الله ابن عبّاس كان يحدّث يوم خسفت الشمس بمثل حديث عروة عن عائشة so können über die Bedeutung der Worte يوم خسفت الشمس an dieser Stelle Zweifel aufsteigen, ob sie nämlich wirklich eine zeitliche Bestimmung zu كان يحدّث عبد الله بن عباس enthalten, oder ob vor ihnen hier nicht etwas (bei Muslim: عن صلوة الرسول) ausgefallen, oder zu ergänzen sei. Der im übrigen vollkommene Parallelismus der Buḫârî'schen Stelle mit jener bei Muslim berechtigt die Vermuthung umsomehr, als im entgegengesetzten Fall der Ausdruck كان يحدّث, als von der Zeit eines Tages gesagt, auffallen müsste.

Eine bestimmtere Nachricht von einer Finsterniss, die ʿAbdallâh b. ʿAbbâs erlebt hätte, findet sich Buḫ. 268, 9 unten f. im:

باب صلوة الكسوف جماعةً وصلى لهم ابن عباس فى صفة زمزم وجمع علىّ بن عبد الله بن عباس وصلى ابن عمر،

'Ueber das Verfinsterungsgebet (ohne den Imâm) in corporativer Weise;[1] es betete ihnen[2] Ibn ʿAbbâs[3] in der Halle des Zamzam-

[1] Durch die Gesammtheit der muslimischen Gemeinde; ʿAsḳ. II, 447, 10 f. أى وإنْ لم يحضر الامام الراتب فيؤم لهم بعضهم وبه قال الجمهور, d. h. wenn der fix angestellte Imâm nicht anwesend ist, soll einer von ihnen (den Gläubigen) den Imâm machen; dies lehren die meisten.

[2] Kasṭ. II, 327 ult. بهم أى بلقوم.

[3] ʿAbdallâh; geb. 13—15 Jahre vor M.'s Tode; gest. 68 d. H. A. v. KREMER I, 484.

brunnens (zu Mekka) und es versammelte[1] ʿAlî b. ʿAbdallâh b. ʿAbbâs[2] und es betete Ibn ʿOmar.ʿ[3]

Diese Angaben sind jedoch, um weitere Schlussfolgerungen zu gestatten, viel zu unbestimmt.

In dem bisher ausführlich besprochenen Abschnitt über das Sonnenfinsternissgebet bei Buḫârî ist ein eigenes Kapitel, das xvii., überschrieben: باب الصلوة فى كسوف القمر. Unter dieser Ueberschrift wird ein Ḥadîṯ nach Abû Bakra zweimal, in abgekürztem und in längerem Wortlaut mitgetheilt; die weitere Fassung wurde S. 91 oben in Uebersetzung mitgetheilt, der Text beider lautet folgendermassen (Buḫ. 271, 3 unten ff.):

حدثنا محمود بن غيلان قال حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن يونس عن الحسن عن ابى بكرة قال انكسفت الشمس[4] على عهد النبىّ صلعم فصلّى ركعتين ، حدثنا ابو معمر قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا يونس عن الحسن عن ابى بكرة قال خسفت الشمس على عهد النبى صلعم فخرج يجرّ رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب اليه الناس فصلى بهم ركعتين فانجلت الشمس فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله وإنها[5] لا يخسفان لموت احد فاذا كان ذلك فصلوا وادعوا حتّى يكشف ما بكم وذلك ان ابنا للنبىّ صلعم يقال له ابراهيم مات فقال الناس فى ذالك ،

Aus den angeführten Varianten (أو القمر ,والقمر), die der Commentar zu diesem Texte gibt, ersieht man, dass zwischen Ueberschrift und Inhalt dieses Bâb eine Incongruenz gefühlt wurde, die theils eben durch diese Varianten gewaltsam ausgeglichen werden sollte, theils aber auf natürlicherem Wege durch Annahme des Iḥtimâl

---

[1] Die Gläubigen zum Verfinsterungsgebet Ḳasṭ. ii, 328, 5 أى جمع الناس لصلوة الكسوف.

[2] Essaǵǵâd, der Ahnherr der ʿAbbâsiden, geb. 17. Ram. 40, gest. zwischen 114 und 119; Ibn Chall. i, 408.

[3] Abû ʿAbderraḥmân ʿAbdallâh, gestorben in Mekka 63 d. H. 84 Jahre alt; Ibn Chall. i, 310.

[4] Ḳasṭ. ii, 336, 7 unten f. nach Ibn abîšaiba add. أو القمر; ebd. nach Hašîm add. والقمر.

[5] ʿAsḳ. ii, 453 a. R. Z. 5 وإنّهما.

beseitigt wurde. Die Darstellung der Streitfrage am Klarsten in ʿAskalâni's Commentar II. 452 pen. — 453, 16:

(قوله باب الصلوة فى كسوف القمر) أورد فيه حديث أبى بكرة من وجهين مختصرا ومطوّلا واعترض عليه بان المختصر ليس فيه ذكر القمر لا بالتنصيص ولا بالاحتمال والجواب انه أراد أن يبين ان المختصر بعض الحديث المطول وأما المطول فيؤخذ المقصود من قوله واذا كان ذلك فصلّوا بعد قوله ان الشمس والقمر وقد وقع فى بعض طرقه ما هو أصرح من ذلك فعند ابن حبان من طريق نوح بن قيس عن يونس بن عبيد فى هٰذا الحديث فاذا رأيتم شيأ من ذلك وعنده فى حديث عبد الله بن عمرو فاذا انكسف أحدهما وقد تقدم حديث ابى مسعود بلفظ كسوف أيهما انكسف وفى ذلك ردّ على من قال لا تندب الجماعة فى كسوف القمر وفرق بوجود المشقّة فى الليل غالبا دون النهار، ووقع عند ابن حبان من وجه آخر أنه صلعم صلى فى كسوف القمر ولفظه من طريق النضر بن شميل عن أشعث بإسناده فى هذا الحديث: صلّى فى كسوف الشمس والقمر ركعتين مثل صلاتكم، وأخرجهُ الدارقطنى أيضا وفى هذا ردّ على من أطلق كابن رشيد أنّه صلعم لم يُصَلِّ فيه ومنهم مَنْ اوّل قوله صلّى أى أمر بالصلوة جمعا بين الرّوايتين، وقال صاحب الهدى لم ينقل انه صلى فى كسوف القمر فى جماعة لكن حكى ابن حبان فى السيرة له ان القمر خسف فى السنة الخامسة فصلّى النبىّ صلعم بأصحابه صلوة الكسوف وكانت أوّل صلوة كسوف فى الاسلام، وهٰذا إن ثبت انتفى التأويل المذكور وقد جزم به مغلطاى فى سيرته المختصرة وتبعه شيخنا فى نظمها، (تنبيه) حكى ابن التين انه وقع فى رواية الاصيلى فى حديث أبى بكرة هذا انكسف القمر بدل الشمس وهٰذا تغيير لا معنى له وكأنه عسرت عليه مطابقة الحديث للترجمة فظنّ ان لفظه مغير فغيره هو إلى ما ظنّه صوابًا وليس كذالك،

‚Abschnitt über das Gebet bei der Mondesfinsterniss.‘ In diesem führt er das Ḥadîṯ des Abû Bakra an in doppelter Fassung, abgekürzt und lang. — Es wird ihm aber entgegengehalten,[1] dass in der abgekürzten Fassung weder explicite noch implicite des Mondes (und seiner Verfinsterung) Erwähnung geschieht. Die Antwort darauf

---

[1] Ḳasṭ. II, 336, 12 unten ist der Gegner al Ismâʿîlî: واعترض الاسماعيلى على المؤلّف.

lautet: er (Buḫârî) wollte zeigen, dass die kürzere Fassung ein Theil des langen Ḥadîṯ sei; was aber das lange betrifft, so wird (darin) das gesuchte (Gebot, bei der Mondesfinsterniss zu beten) seinen Worten entnommen: ‚Wann aber dies[1] geschieht, so betet!‘ nachdem er vorher gesagt hat: ‚Sieh’, Sonne und Mond.‘[2] In einigen Versionen aber (dieses Ḥadîṯ) kommt noch Deutlicheres als dieses vor; so bei Ibn Ḥibbân nach der Version des Nûḥ b. Ḳais v. Jûnus b. ʿUbaid in diesem Ḥadîṯ: ‚Wann ihr etwas (Eines) davon sehet;‘[3] ferner bei ihm im Ḥadîṯ des ʿAbdallâh b. ʿAmr: ‚Wann Eines von beiden sich verfinstert‘, während vom Ḥadîṯ des Abû Masʿûd schon früher die Rede war,[4] wo der Wortlaut bloss von einer Verfinsterung, welches immer von beiden sich verfinstern mag, handelt. Und damit werden jene widerlegt, die da sagen: Die Gesammtheit (der muslimischen Gemeinde) werde bei der Mondesfinsterniss nicht (zum Gebet) aufgefordert und es mit der Beschwerlichkeit (sich zum Gebet zu versammeln) bei Nacht ganz besonders im Gegensatz zum Tage entscheiden.[5] Doch kommt bei Ibn Ḥibbân nach einer anderen Version vor, M. habe bei der Mondesfinsterniss (selbst) gebetet; ihr Wortlaut ist nach der Version des en-Naḍr b. Šumail von Ašʿaṯ mit seinem Isnâd in diesem Ḥadîṯ: ‚er betete bei der Sonn- und Mondesfinsterniss zwei Rakʿas, wie euer Gebet;‘ Dâraḳuṭnî hat es auch citirt; und damit werden jene widerlegt, die wie Ibn Rašîd verall-

---

[1] Nml. eine Verfinsterung; Buḫ. 272, 4.

[2] . . . verfinstern sich nicht; a. a. O. 272, 3.

[3] Ebenso Buḫ. 271, 9 فإذا رأيتم شيا من ذالك (von Abû Mûsà); dies sei deutlicher als das blosse فإذا كان ذلك; der Nachsatz natürlich: so eilet zum Gebet etc.

[4] ʿAsḳ. ɪɪ, 437 a. R. = Buḫ. 265, 3 ff., wo das kurze Ḥadîṯ lautet: قال النبىّ صلعم إنّ الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من النّاس ولكنّهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما (رأيتموها ʿAsḳ. a. a. O.) فقوموا فصلّوا.

[5] Ḳasṭ. ɪɪ, 337, 23 f. والمذهب أن الناس يصلّونها فى بيوتهم ولا يكلّفون الخروجَ لئلّا يشقّ ذلك عليهم ‚Die Lehre lautet, dass die Menschen das (Gebet der Mondesfinsterniss) in ihren Häusern verrichten, ohne dass ihnen das Ausgehen aufgebürdet werde, damit ihnen dies nicht lästig falle.‘ — Nach Mâlik und den Kûfanern (ebd. 20 f.): ولا يُجمع لها بل يصلّونها افرادًا.

gemeinernd sagen, M. habe bei einer (Mondesfinsterniss) nicht gebetet. Auch haben Einige jene Stelle des Ḥadîṯ (von Aš'aṯ)[1] ‚er betete' erklärt ‚er ordnete das Gebet an,'[2] indem sie (diese) beiden Ueberlieferungen vereinen. Der Verfasser des al-Hudà aber sagt:[3] es ist nicht überliefert worden, dass er bei der Mondesfinsterniss mit der (ganzen) Gemeinde gebetet habe; doch Ibn Ḥibbân hat in seiner Biographie (des Propheten) erzählt,[4] im Jahre v habe sich der Mond verfinstert und M. habe mit seinen Genossen das Finsternissgebet gehalten; und es sei das erste Finsternissgebet im Islâm gewesen. Wenn aber dies richtig ist, so macht es die vorausgehende Erklärung hinfällig;[5] so hat es aber Maġliṭâj[6] in seiner abgekürzten Biographie (des Propheten) entschieden und ihm ist unser Lehrer in (seiner) Anordnung dieses (Werkes) gefolgt. (NB.) Ibn et-Tîn sagt, in der Version al-Aṣîli's in diesem Ḥadîṯ Abû Bakra's[7] stehe: ‚Es hat sich der Mond verfinstert' statt ‚die Sonne'.[8] Dies ist aber eine sinnlose Aenderung; und es hat den Anschein, als ob ihm die Uebereinstimmung des Ḥadîṯ mit der Ueberschrift Schwierigkeiten gemacht, er aber geglaubt habe, der Wortlaut desselben sei entstellt, und ihn dann selbst dahin geändert habe, wie es ihm richtig schien, während es nicht so ist.' — Es wird also zunächst durch Hinweis auf die richtige Beziehung

---

[1] Statt ومنهم مَنْ أوّل قوله ('Asḳ.) Ḳasṭ. an der Parallelstelle II, 337, 14 وأوّل بعضهم قوله.

[2] sc. bei der Sonn- und Mondesfinsterniss.

[3] Ibn al-Ḳajjim. Ḳasṭ. II, 337, 15 f. geht dieser Aussage voran: وذكر صاحب جمع العدّة أن خسوف القمر وقع فى السنة الرابعة فى جمادى الآخرة ولم يشتهر أنه صلعم جمع له الناس للصلوة ‚Der Verfasser von Ǵam' al-'Udda sagt, der Mond habe sich im Ǵumâdà II, Jahr IV verfinstert, doch sei es nicht bekannt, dass M. (bei diesem Anlass) die Leute zum Gebet versammelt hätte.'

[4] Ḳasṭ. II, 315, 9 f. noch aus einem anderen Werk citirt: لكن روى ابن حبان فى الثقات أنه صلعم صلى لخسوف القمر'

[5] صلى أى أمر بالصلوة.

[6] سيرة مغلطاى Ḥaǵǵi Ḫalîfa, ed. G. FLÜGEL III, 636, 1.

[7] S. oben Buḫ. 271, 4 unten ff.

[8] Ḳasṭ. II, 336, 10 unten.

der Wörter zueinander im Ḥadîṯ Abû Bakra's, sowie durch Herbeiziehung ähnlicher, deutlicherer Stellen der Nachweis geführt, M. habe bei der Sonnenfinsterniss ein ähnliches Gebet, wie er es da gehalten hatte, auch für die Verfinsterung des Mondes anbefohlen; das Gebot, bei dieser zu beten, sei also im Ḥadîṯ Abû Bakra's und ähnlichen implicite enthalten, und die Subsumirung dieses Ḥadîṯ und seines Auszuges unter dem Bâb eṣ-ṣalât fî kusûf al-Ḳamar seitens Buḫârî's berechtigt. Von den Varianten zur kürzeren Fassung des Ḥadîṯ Abû Bakra's führt ʿAsḳalânî bloss eine nach Ibn et-Tîn (انكسف القمر[1] statt الشمس) an, um sie zurückzuweisen. Dasselbe lässt sich aber mit den von Ḳasṭallâni nach Hašîm und Ibn Abî Šaiba angeführten (انكسفت الشمس والقمر[1] beziehungsweise انكسفت الشمس أو القمر) thun; denn dass Sonne und Mond zugleich sich verfinstert hätten, wird nicht anzunehmen sein; heisst es aber: es habe sich das eine Mal die Sonne, das andere der Mond verfinstert und M. habe in beiden Fällen zwei Rakʿas gebetet, so würde sich das Ḥadîṯ auf mehr als ein Ereigniss beziehen und schon dadurch anfechtbar werden. Die zweite Variante, es habe sich Sonne oder Mond zur Zeit M.'s verfinstert, und dieser zwei Rakʿas gebetet, richtet sich durch den Zweifel in diesem wesentlichsten Punkt selbst. Dies hat schon jener gefühlt, der die Incompatibilität zwischen شمس und قمر in dieser Verbindung merkte und schlankweg für jenes dieses allein substituirte.

Ungefähr dieselben Argumente liessen sich gegen das von ʿAsḳalânî verbatim citirte Ḥadîṯ nach Ašʿaṯ anführen, ‚M. habe bei der Sonn- und Mondesfinsterniss zwei Rakʿas gebetet'; hier kommt noch in Betracht, dass صلّى durch أمر بالصّلوة erklärt worden war, was ein Zeichen ist, dass unter den Ḥadîṯgelehrten darüber Zweifel geherrscht haben, ob M. selbst bei einer Mondesfinsterniss betend intervenirt habe. Es werden wohl zwei Data (Ǵumâdâ ii, Jahr iv und Jahr v) für eine Mondesfinsterniss angegeben, die zur Zeit des Propheten stattgefunden hätte; beim ersten wird aber aus-

---

[1] sc. على عهد النبيّ صلعم فصلّى ركعتين.

drücklich hervorgehoben, es sei nicht bekannt, dass M. bei diesem Anlass die Gläubigen zum Gebet gerufen hätte; beim zweiten allerdings, er habe mit seinen Genossen (aṣḥâb) das Finsternissgebet gehalten.[1] Es dürfte also aus dem vorliegenden Material so ziemlich mit Sicherheit folgen, dass M. wenigstens öffentlich bei einer Mondesfinsterniss nicht gebetet hat, und dass die besprochenen Varianten im ersten Ḥadîṯ Abû Bakra's lediglich dem Wunsch ihr Dasein verdanken, die Congruenz zwischen Ueberschrift und Inhalt des XVII. Bâbs in Buḫârî's Kapitel über die Finsterniss auch exoterisch und explicite herzustellen. Das zweite (längere) Ḥadîṯ Abû Bakra's spricht von einer Sonnenfinsterniss viel zu deutlich (فانجلت الشمس; انّ ابنا للنبى يقال له ابراهيم مات), als dass an ihm eine Aenderung hätte vorgenommen werden können, ohne den ganzen Sinn zu stören; dies geschah also am ersten (kürzeren); doch liegt kein Grund vor, weshalb man von der bei ʿAsḳalânî ausgesprochenen Ansicht abweichen, und dieses nicht für eine abgekürzte Fassung des zweiten halten sollte, so dass das Ereigniss, auf welches sich beide beziehen, eines sei.

Von den zwei für eine Mondesfinsterniss zur Zeit des Propheten angesetzten Daten stimmt bloss das erste (Ǵumâdà II, Jahr IV),[2] an dem eine für Madîna sichtbare Finsterniss wirklich stattfand. Ibn Ḥibbân in seiner Angabe, M. habe bei einer Mondesfinsterniss im Jahre V mit seinen Genossen gebetet, kann im Datum geirrt haben, so dass sich bloss daraus, dass im Jahre V für Madîna (und ganz Arabien) keine Mondesfinsterniss in Betracht kommt, gegen seine andere Angabe nichts zu ergeben braucht; doch sieht die Einschränkung, er habe mit seinen Genossen das Finsternissgebet gehalten, ganz einer der Thatsache gemachten Concession ähnlich, Moḥammed habe bei einer Mondesfinsterniss überhaupt nicht gebetet.

---

[1] Dass M. vor der versammelten muslimischen Gemeinde nie ein Mondesfinsternissgebet gehalten habe, sagen auch Mâlik und die Kûfaner, bei Ḳasṭ. II, 337, 21 f. لم يَرِدْ انه عليه الصلوة والسلام صلاها فى جماعة الـ ‘

[2] Damals war Moḥammed in Medîna; Ibn Hišâm p. 665.

Bevor ich schliesse, kann ich nicht umhin, sowohl Herrn Prof. D. H. Müller, der mir nicht bloss die Anregung zu dieser Untersuchung gab, sondern auch während der Arbeit meine Bestrebungen in jeder Weise förderte, meinen besten Dank auszusprechen, als auch dankbar des Herrn Dr. Ed. Mahler in Budapest zu gedenken, dessen Geduld ich durch häufige Anfragen auf eine harte Probe stellte. Seine Berechnungen über die astronomischen Data der behandelten Finsternisse enthält der folgende Artikel.

Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse.[1]

Von

Dr. **Ed. Mahler.**

Herr Professor D. H. MÜLLER hatte die Freundlichkeit, mich auf zwei in arabischen Quellen erwähnte, zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse aufmerksam zu machen. Eine derselben soll zur Zeit des Propheten am Todestage des im Jahre VIII der Hedschra geborenen Ibrâhîm, also in einem der Jahre VIII, IX, X der Hedschra stattgefunden haben. Die zweite soll zwischen 64—72 der Hedschra zu al-Madîna beobachtet worden sein.

Bevor an die Untersuchung und Reconstruction dieser Finsternisse geschritten werden kann, ist es nothwendig, die in Jahren der Hedschra gegebenen Grenzen in Daten der julianischen Zeitrechnung umzusetzen. Hiefür diene die folgende Tabelle:

Jahre der Hedschra	Julianisches Datum des 1. Mûharram (Jahresanfang)	Jahre der Hedschra	Julianisches Datum des 1. Mûharram (Jahresanfang)
8	1. Mai 629 n. Chr.	10	9. April 631 n. Chr.
9	20. April 630 „ „	11	29. März 632 „ „
64	30. August 683 n. Chr.	69	6. Juli 688 n. Chr.
65	18. August 684 „ „	70	25. Juni 689 „ „
66	8. August 685 „ „	71	15. Juni 690 „ „
67	28. Juli 686 „ „	72	4. Juni 691 „ „
68	18. Juli 687 „ „	73	23. Mai 692 „ „

[1] Vgl. den vorangehenden Artikel von Dr. N. RHODOKANAKIS.

Nun zeigt schon der *Canon der Finsternisse* von Oppolzer (siehe p. 176—177 das.), dass seit Beginn der Hedschra (16. Juli 622 n. Chr.) bis zum Jahre 12 der Hedschra (18. März 633) — weiter braucht wohl nicht das Untersuchungsgebiet für die erstgenannte Finsterniss ausgedehnt zu werden — eine einzige Sonnenfinsterniss für Medina in Betracht kommen kann; es ist dies die Finsterniss vom:
27. Januar 632 n. Chr. = 28. Schawwâl d. J. 10 der Hedschra (Wochentag = Montag).

Ihre mit Rücksicht auf die Ginzel'schen Correctionen (gegenwärtig die besten, welche sich historischen Zwecken anzupassen vermögen) berechneten Elemente sind:

$L' = 309^\circ\!\cdot724$	$U'_a = 0\cdot5547$	$\log \sin g = 9\cdot6656$
$z = +3\cdot960$	$\log f_a = 7\cdot6749$	$\log \sin k = 9\cdot9725$
$\varepsilon = 23\cdot617$	$\log \gamma = 9\cdot8360$	$\log \cos g = 9\cdot9477$
$P = 7\cdot606$	$\mu = 275^\circ 11$	$\log \cos k = 9\cdot5381$
$Q = 5\cdot138$	$\gamma = +0\cdot6855$	$\log \sin \delta' = 9_n4894$
$\log p = 0\cdot7164$	$\log n = 1\cdot4399$	$\log \cos \delta' = 9\cdot9783$
$\log \triangle L = 9\cdot7341$	$G = 321^\circ 60$	$N' = 68^\circ 719$
$\log q = 8\cdot7328$	$K = 96\cdot85$	

Centralität:

bei Sonnenaufgang:	$\lambda = +\ 22^\circ\!\cdot05$	$\varphi = +20^\circ\!\cdot87$
im Mittag:	$\lambda = +\ 77\cdot54$	$\varphi = +29\cdot39$
bei Sonnenuntergang:	$\lambda = +121\cdot87$	$\varphi = +59\cdot20$

Ihre grösste Phase betrug für Medina ($\lambda = +40^\circ 5$, $\varphi = +24^\circ 5$) 9·8 Zoll, also circa 10 Zoll.

Die Zeit dieser grössten Phase entsprach einem Stundenwinkel der Sonne von $300^\circ\!\cdot8$ d. h. die grösste Phase fand statt Vormittags um $8^h\ 3\cdot2^m$ wahr. bürg. Medina'er Zeit.

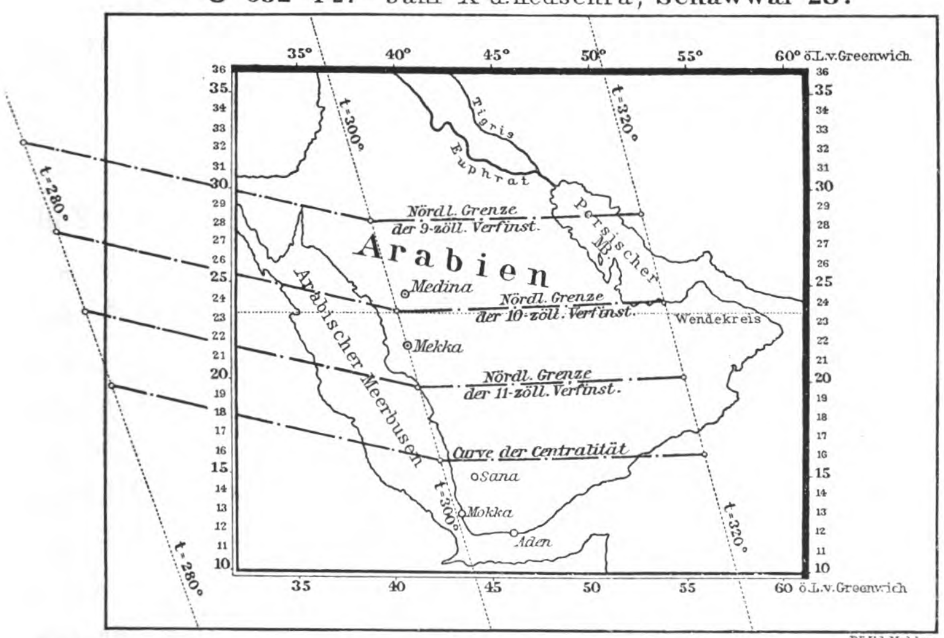
Nachdem aber zufolge der Rechnung diese Finsterniss bereits um $7^h\ 20^m$ ($t = 290^\circ$) 5 Zoll betrug und noch um 9^h ($t = 315^\circ$) 4-zöllig war, so entspricht dies auch vollkommen den weiteren historischen Berichten, denenzufolge diese Finsterniss in den ersten Morgenstunden stattgefunden haben soll.

Es unterliegt sonach keinem Zweifel, dass die erste der Eingangs erwähnten Finsternisse identisch ist mit der vom

27. Januar 632 n. Chr. = 28. Schawwâl d. J. 10 der Hedschra (Wochentag = Montag).

Mit Rücksicht auf das so gewonnene Resultat erachtete ich es für zweckmässig, die Untersuchung damit noch nicht abzuschliessen. Ich hielt es vielmehr für nothwendig, die den Stundenwinkeln ($t = 280^{\circ}$, $t = 300^{\circ}$ und $t = 320^{\circ}$) entsprechenden Punkte der Grenzcurven für die 12-, 11-, 10 und 9-zöllige Verfinsterung zu berechnen

⊙ 632 I 27 = Jahr X d. Hedschra, Schawwâl 28.



Dr. Ed. Mahler.

und diese in eine Karte (eine Art MERCATOR'sche Projection) einzutragen, um auf diese Weise deutlich erkennen zu lassen, welchen Verlauf die Sonnenfinsterniss für Arabien und insbesondere für Medina genommen hat. So findet man auf der beigegebenen Karte mit dicken strichpunktirten Linien die betreffenden Grenzcurven angegeben und mit punktirten Linien die fast meridional verlaufenden Curven gleichen Stundenwinkels eingetragen. Auf diese Weise erkennt man, dass Medina in der nächsten Nähe der Grenzcurve der 10-zölligen Verfinsterung lag, dass die grösste

Phase der Finsterniss für Medina 9·8 Zoll betrug und zwar bei einem Stundenwinkel von etwa 301°.

Die durch die Rechnung erhaltenen und in die Karte eingetragenen Positionen sind:

Grösse der Verfinsterung	$t = 280^\circ$	$t = 300^\circ$	$t = 320^\circ$
11 Zoll	$\lambda = +23^\circ 98$ $\varphi = +23{\cdot}45$	$\lambda = +41^\circ 31$ $\varphi = +19{\cdot}51$	$\lambda = +54^\circ 90$ $\varphi = +19{\cdot}93$
10 Zoll	$\lambda = +22{\cdot}66$ $\varphi = +27{\cdot}76$	$\lambda = +40{\cdot}19$ $\varphi = +23{\cdot}59$	$\lambda = +53{\cdot}81$ $\varphi = +24{\cdot}02$
9 Zoll	$\lambda = +21{\cdot}01$ $\varphi = +32{\cdot}63$	$\lambda = +38{\cdot}86$ $\varphi = +28{\cdot}14$	$\lambda = +52{\cdot}57$ $\varphi = +28{\cdot}61$

Speciell für Medina erhalten wir folgende Daten:

Um 7^h — Früh wahr. bürg. Zeit ($t = 285^\circ$) war die Verfinst. 1·9 Zoll
„ $7^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 290^\circ$) „ „ „ 5 „
„ $7^h\ 40^m$ „ „ „ „ ($t = 295^\circ$) „ „ „ 7·8 „
„ 8^h — „ „ „ „ ($t = 300^\circ$) „ „ „ 9·8 „
„ $8^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 305^\circ$) „ „ „ 8·7 „
„ $8^h\ 40^m$ „ „ „ „ ($t = 310^\circ$) „ „ „ 6·3 „
„ 9^h — „ „ „ „ ($t = 315^\circ$) „ „ „ 3·8 „
„ $9^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 320^\circ$) „ „ „ 1·3 „

Was die Frage nach der zweiten der mir von Prof. D. H. Müller gütigst mitgetheilten Finsternisse betrifft, so halte ich dafür, dass diese keine andere sein kann, als die vom:

28. Februar 686 n. Chr. = 28. Radschab d. J. 66 der Hedschra (Wochentag = Mittwoch).

Ihre grösste Phase betrug für Medina 8·9 Zoll bei einem Stundenwinkel der Sonne $t = 310^\circ 5$, d. i. $8^h\ 42^m$ Früh wahr. bürg. Zeit.

Zwar fand auch gegen Ende des Jahres 72 der Hedschra, nämlich

22. April 692 n. Chr. = 29. Dsûl-Ca'da d. J. 72 der Hedschra
(Wochentag = Montag)

eine Sonnenfinsterniss statt, deren grösste Phase für Medina 9·7 Zoll betrug und zwar bei einem Stundenwinkel der Sonne von 336°·9, d. i. 10^h $27·6^m$ Vormittag wahr. bürg. Zeit. Doch historische Daten lassen darauf schliessen, dass diese Finsterniss hier nicht in Betracht kommen kann; es bleibt somit nur die ersterwähnte übrig, welche sich unter den nahezu gleichen Verhältnissen für Medina abwickelte, wie die oben p. 110—112 ausführlich besprochene Finsterniss des Propheten.

Es ist dies übrigens nichts Ueberraschendes, da zwischen der Mohammed-Finsterniss (27. Januar 632 n. Chr.) und jener vom 28. Februar 686 n. Chr. genau drei Saros-Perioden liegen.

Von den zwei Daten, die für eine Mondesfinsterniss zur Zeit des Propheten mitgetheilt werden, ist eines festgenagelt. Es ist das vom Dschumada II. des Jahres IV der Hedschra. Das Jahr IV der Hedschra begann mit 13. Juni 625 n. Chr., das Jahr V der Hedschra begann mit 2. Juni 626 n. Chr. Nun war 625, in der Nacht des November 19/20 = IV der Hedschra Dschumada II 13 eine totale Mondesfinsterniss. Ihre Elemente sind nach OPPOLZER, (*Canon der Finsternisse,* p. 353):

Datum	Zeit der grössten Phase	Grösse
625, XI. 19.	23^h 51^m mittlere Greenwicher Zeit	19·8 Zoll

Halbe Dauer der Totalität = 50^m.

Dauer der Finsterniss überhaupt = 3^h 42^m.

Beginn der Verfinsterung = 22^h mittlere Greenwicher Zeit, d. i. 10^h Abend mittlere Greenwicher Zeit oder 40^m nach Mitternacht mittlere Zeit Medina. Beginn der Totalität: 23^h 1^m mittlere Greenwicher Zeit d. i. 1^h 41^m nach Mitternacht mittlere Zeit Medina.

Das Jahr v der Hedschra kann nicht in Betracht kommen. Allerdings war am 9. November 626 n. Chr. = v der Hedschra Dšumada II 13 eine Mondesfinsterniss; diese war aber zu Medina und auch in ganz Arabien nicht sichtbar, denn die Zeit der grössten Phase (9·8 Zoll) fiel auf 11^h 32^m mittlerer Greenwicher Zeit, d. i. 2^h 12^m Nachmittag mittlere Zeit Medina, um welche Zeit die Mondesfinsterniss in Arabien nicht gesehen werden konnte.

Es bleibt somit: Jahr IV der Hedschra Dschumada II 13.

Ueber das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman im Vedischen Opfer.

Von

Dr. W. Caland.

In seiner Abhandlung ‚The Atharvaveda' schreibt Bloomfield (S. 33): ‚The entire question of the relation of the Atharvaveda to śrauta-practices is a rather obscure point in the history of Vedic literature, it being assumed generally that the Atharvaveda had originally nothing to do with the larger Vedic ritual.'

In den folgenden Zeilen will ich einen Versuch machen, einiges beizubringen zur Klarstellung der Frage, in welchem Verhältniss das Vaitānasūtra zum Śrautaritual steht und welche die Stellung des Brahman im Vedischen Opfer ist.

Seit das Vaitānasūtra von R. Garbe herausgegeben und übersetzt ist, scheint mir die eigentliche Bedeutung desselben bis jetzt nicht erkannt zu sein. Von Garbe, Hillebrandt (*Rituallitteratur*, S. 35) und zuletzt von Bloomfield (*The Atharvaveda,* § 60) wird dieser rituelle Text als ein Śrautasūtra betrachtet, ganz derselben Art wie das des Āpastamba oder eines anderen zum Yajurveda gehörigen Sūtraverfassers: als ein Ritualbuch also, das die mit den drei Feuern zu vollziehenden sacralen Handlungen darstellt, freilich so wie dieselben von einem Atharvavedin zu verrichten sind. Dies ist nun, nach meiner Ansicht, unrichtig, wie ich schon früher angedeutet habe (vgl. *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft* 53,

S. 227), jetzt aber, da es noch Vertreter dieser falschen Ansicht gibt, eingehender begründen will.

Auf unsäglich viele Schwierigkeiten wird der künftige Beschreiber des Vedischen Rituals stossen, der sich von Garbe's Uebersetzung des Vaitānasūtra leiten lässt. Nach dieser Uebersetzung scheint es ja auszusehen, als ob das Ritual des Hotar und des Adhvaryu je nach den Vorschriften des Vaitānasūtra zu ändern wäre. Die von Hillebrandt mit so grosser Sorgfalt gegebene Beschreibung z. B. des Neu- und Vollmondsopfers, in welcher das Vaitāna ganz beiseite gelassen ist, wird sich, wenn Garbe's Uebersetzung für richtig zu halten ist, als unvollständig, ja theilweise als irrig erweisen. Während nach allen den für den Adhvaryu geltenden Sūtras z. B. die Āghāras vom Adhvaryu stillschweigend zu machen sind, sollte er, nach Garbe's Uebersetzung von Vait. 3. 12, 14, nach jedem Āghāra eine gewisse Strophe aus der Atharvasaṃhitā hersagen. Während sonst der Adhvaryu die Ājyabhāgas stillschweigend darzubringen hat, soll er dieselben nach dem Vaitāna, d. h. immer nach Garbe's Uebersetzung (3. 17), beide mit derselben Atharvanstrophe opfern. Die Anuyājaspenden, sonst stillschweigend vom Adhvaryu zu verrichten, sollen nach dem Vaitāna (4. 3) mit der Strophe *mano juṣatām* u. s. w. dargebracht werden. Während sonst der Hotar seinen Sitz nördlich vom Vihāra hat, soll er sich nach dem Vaitāna (in Garbe's Uebersetzung nämlich, 16. 7) zuweilen südlich befinden. Und so scheint fast an allen Stellen das Vaitānaritual in Widerspruch mit dem sonstigen Adhvaryu- und Hotarritual zu stehen.

Dieser Widerspruch besteht aber nur, wenn man die Uebersetzung, nicht wenn man das Original zur Hand nimmt und ein wenig genauer betrachtet. Der Schlüssel zum richtigen Verständniss des Textes ist in den einleitenden Vorschriften zu finden:

1. Nun (das Ritual) für die Śrautaopfer. Der den Brahmaveda kennende Brahman setzt sich bei einer Handlung (d. h. während von den anderen Priestern, besonders vom Adhvaryu eine rituelle Handlung[1] verrichtet wird) südlich (vom Āhavanīya) nach der (im

[1] Diesen engeren Sinn hat hier, meine ich, *karmaṇi*, vgl. Kāty. xi. 1. 2.

Kauśikasūtra 3. 5—7 gegebenen) Regel nieder, indem er die Stimme einhält (d. h. nichts Weltliches redet).[1]

2. Die (in diesem Sūtra) erwähnten Spenden begleitet er mit Vedasprüchen (d. h. jedesmal nach den im Verfolg erwähnten, vom Adhvaryu oder von einem der anderen Priester darzubringenden, Homas soll der Brahman den jedesmal angegebenen Mantra aussprechen).

3. Wo kein Vedaspruch angegeben ist, (thut er dies) nach Bhāgali mit einem Mantra, der das Stichwort (d. h. den Namen des betreffenden Gottes, dem die Spende gilt) enthält; nach Yuvan Kauśika mit der Strophe: ‚Prajāpati, kein anderer als Du' (AS. vii. 80. 3); nach Māṭhara, je nach der Gottheit;[2] mit den heiligen Silben nach unserem Lehrer.

4. Einige fügen die Sprüche der Hauptspenden in die Sprüche der Einleitungs- und Schlussspenden ein (d. h. die fürs Anumantraṇa der Hauptspenden vorgeschriebenen Sprüche soll der Brahman nach einigen Autoritäten auch in die Sprüche einfügen, mit welchen er die Einleitungs- und die Schlussspenden verrichtet; die vom Brahman nach dem Atharvaveda-Ritual zu verrichtenden Einleitungs- und Schlussspenden sind im Kauśikasūtra erörtert, vergleiche weiter unten. Auch diese sollen also im Śrautaritual ausgeführt werden).

5. Er heisst den Yajamāna, wenn dieser von einem Atharvavedin geweiht worden ist, reden (d. h. wenn im Folgenden der Terminus ‚er heisst reden' gebraucht wird, gilt als persönliches Object dazu: der Yajamāna, als sächliches: der jedesmal angegebene Vedaspruch).

Weiterhin kommen erst die allgemeinen Bestimmungen für den Āgnīdhra zur Sprache (1. 9—10).

---

[1] *Vāgyataḥ* ist nicht mit ‚stillschweigend' zu übersetzen, da der Brahman gerade während des Karmans das Anumantraṇa zu halten hat.

[2] Ich vermuthe, dass dies bedeutet: Māṭhara will nur dann die Prajāpatistrophe gebraucht wissen, wenn die Spende dem Prajāpati gilt, sonst schreibt er eine Strophe vor, die den Namen des Gottes enthält. Ganz sicher bin ich aber über diesen Punkt nicht.

Aus diesen Paribhāṣā's erhellt, dass unser Sūtra den Leitfaden bildet für den Brahman[1] und dessen Gehilfen: Āgnīdhra, Potar Brāhmaṇāchaṃsin, und für den Yajamāna, falls dieser sich zum Atharvaveda bekennt, d. h. falls er durch die Sacramente des Atharvanrituals, so wie dieselben im Kauśikasūtra beschrieben sind, geweiht worden ist. Deshalb ist überall das von Garbe in seiner Uebersetzung dieses Sūtra als Subject meistens willkürlich eingefügte ‚der Adhvaryu' oder ‚der Hotar' durch ‚der Brahman' zu ersetzen und jedes von ihm supplirte ‚er opfert' oder ‚er bringt Spenden dar', in ‚er spricht als Mantra (dabei) aus' zu ändern. In allen Sūtras, wo das Verbum fehlt, ist natürlich nicht *juhoti*, sondern *anumantrayate* zu ergänzen. So bedeutet z. B. 8. 21: *pauṣṇāntān pañca* | nicht: ‚(darauf bringt der Adhvaryu) die fünf (allen drei Parvan gemeinsamen) Spenden, mit der für Pūṣan bestimmten zum Schluss (dar)', sondern: ‚(er, d. h. der Brahman, spricht nach) jeder der fünf Spenden, deren erste dem Pūṣan geweiht ist (die Sprüche aus, welche 8. 13 erwähnt sind).'[2] So bedeutet 4. 9: *dakṣiṇāgnihomān | tṛtīya ulūkhale musala iti* | nicht: ‚(schliesslich opfert der Adhvaryu) die Homa (an Agni und Sarasvatī) im Dakṣiṇāfeuer, bei deren drittem der Vers AV. x. 9. 26 erforderlich ist', sondern: ‚(wenn) die Spenden im Dakṣiṇāfeuer (vom Adhvaryu dargebracht sind), (spricht der Brahman Vedasprüche darüber aus; und zwar gilt hier, weil kein besonderer Spruch gegeben wird, die Paribhāṣā 1. 3); nach der dritten Spende (spricht er) AS. x. 9. 26.' In derselben Weise ist zum Accusativ *aindrāgnaṃ puroḍāśam* (10. 20) zu ergänzen *brahmānumantrayate vyāhṛtibhiḥ* (vgl. 1. 3).

Gerade also wie in den Sūtras des Yajurveda in erster Linie das Ādhvaryavam: das Ritual für den Adhvaryu und dessen Gehilfen (pratiprasthātar, neṣṭar, unnetar), in den Sūtras des Ṛgveda das Hautram: das Ritual für den Hotar und dessen Gehilfen (mai-

[1] So hat schon Schwab, *Das altindische Thieropfer*, S. xii bemerkt; ohne Begründung war aber diese Aeusserung ziemlich werthlos.

[2] In der Uebersetzung dieser Stelle, 8. 13, ist ein Pratīka: *savitā prasavānām* (AS. v. 24. 1) vergessen.

trāvaruṇa, acchāvāka, grāvastut), in den Sūtras des Sāmaveda das Audgātram: das Ritual für den Udgātar und dessen Gehilfen (prastotar, pratihartar, subrahmaṇya) gegeben wird, bezweckt unser Sūtra die Vorschriften zu geben für den Brahman und dessen Gehilfen. Natürlich, dass da, wo der Brahman mit mehreren Priestern gleichzeitig auftritt, auch die Vorschriften für die andern erwähnt werden und der Pluralis verbi angetroffen wird (so z. B. 9. 13 ff.).

Die Rolle, die der Brahman und seine Gehilfen bei den Śrautaopfern zu übernehmen haben, ist uns nun auch aus anderen Quellen als dem Vaitānasūtra bekannt. In den Sūtras des Yajurveda, den Ritualbüchern des Adhvaryu also und in denen des Sāmaveda, den Ritualbüchern des Udgātar, wird auch das Ritual des Brahman mitgetheilt. Kurze Notizen darüber enthalten auch die Hotarsūtras. Das Brahmatvam für Iṣṭi und Paśubandha findet sich: Baudh. śrs. III. 23—26; Bhāradv. śrs. II. 1—5; Āpast. śrs. III. 18—20; Hir. śrs. II. 21—22; Mān. śrs. II. 1; Kāty. II. 1. 18—II. 2. 24; Lāṭy. IV. 9—V. 4; Śāṅkh. śrs. IV. 6—7; Āśv. śrs. I. 12—13. Das Brahmatvam für das Somaopfer findet sich: Baudh. śrs.?; Bhāradv. X. 1—?; Āp. XIV. 8—10; Hir. X. 24—25; Mān. II. 1; Kāty. XI. 1; Lāṭy. V. 5—12; Śāṅkh. VIII. 14(?)—15. Von allen diesen Beschreibungen ist die des Lāṭyāyana die ausführlichste, die des Śāṅkhāyana die kürzeste.

Die Thatsache, dass in dem für den Adhvaryu, den Hotar oder den Udgātar bestimmten Leitfaden auch das Ritual des Brahman abgesondert dargestellt wird, steht nicht allein. Bekanntlich werden in die meisten Sūtras des schwarzen Yajuṣ auch das Yājamānam, das Ritual für den Opferherren (in Baudh. Bhār. Āp. Hir. Mān.) und das Hautram mit aufgenommen (Āp. Hir. Mān.). Ja sogar schon in der Saṁhitā des schwarzen Yajuṣ wird das *hautraṃ dārśyam* (TS. II. 5. 7—11) und das *saumikaṃ brahmatvaṃ* (TS. III. 5. 2) kurz behandelt.

Diese Thatsache lässt sich, nach meiner Ansicht, hierdurch erklären, dass es dem Hotar, dem Adhvaryu, dem Udgātar und dem Yajamāna freistand, mit den ihm zukommenden rituellen Handlungen auch die von anderen Priestern zu verbinden. Dies erlaubt

Baudhāyana ausdrücklich im Prāyaścittasūtra (i. 6): *atha darśa-pūrṇamāsayoś catvāra ṛtvijas teṣām ekasminn avidyamāne trayaḥ pracareyur dvau vātha yady eka eva syāt* u. s. w.; das Capitel über Brahmatvam fängt bei Baudhāyana so an: *brahmatvaṃ kariṣyan* d. h. ‚wenn er (der Yajamāna, oder auch der Adhvaryu?) die Functionen des Brahman erfüllen will …‘ und schliesst so: *sa etenaiva brahmā bhavati darśapūrṇamāsayoḥ* u. s. w.: ‚durch den hier beschriebenen Ritus wird er der Brahman beim Neu- und Vollmondsopfer‘. Dass Hautram und Brahmatvam zusammen verbunden werden können, lehrt Gobhila i. 6. 21: *yady u vā ubhayaṃ cikīrṣed dhautraṃ caiva brahmatvaṃ caiva*; dass der Udgātar zugleich die Functionen des Yajamāna und des Brahman übernehmen konnte, beweist Lāṭyāyana ii. 3. 17: *yājamānabrahmatve ced udgātā kuryād* u. s. w.; vgl. Āp. śrs. xii. 17. 2: *yady u vai svayaṃ hotā yajamānaḥ syāt* u. s. w. Diese und ähnliche Combinationen finden besonders bei einem Sattra statt, bei welchem jeder Theilnehmer die Functionen eines Priesters anzunehmen im Stande sein muss.

Das Ritual nun des Brahman in den oben citirten Quellen stimmt in allen wesentlichen Punkten mit dem im Vaitānasūtra dargestellten überein. Dort wie hier sitzt der Brahman während jedes Karmans südlich vom Vihāra mit dem Angesicht nördlich in der Richtung des Āhavanīya, indem er nichts Weltliches redet; dort wie hier hat er, wenn der Adhvaryu ihn um die Erlaubniss zu den verschiedenen Handlungen (*praṇītāpraṇayana, prokṣaṇa, vediparigrahaṇa, prasthāna* u. s. w.) fragt, diese jedesmal in feierlicher Weise zu ertheilen (vgl. z. B. Vait. 2. 1[1] mit Āp. śrs. iii. 19. 1, Lāṭy. ii. 10. 29); dort wie hier geht er, wenn eine Handlung von den anderen Priestern anderswo, ausserhalb des Vihāra, verrichtet wird, ihnen nach (*anuvrajet*, vgl. z. B. Vait. 15. 16 mit Āp. xi. 17. 3 und xiv. 8. 6: *agnau praṇīyamāne*).

---

[1] Vait. 2. 1. s. f.: *evam sarvatrānujñāpadam ādyantayoḥ* bedeutet: ‚in dieser Weise (gibt er) überall (die Erlaubniss); das Wort mit welchem die Erlaubniss ertheilt wird (hier *praṇaya*, anderswo *prokṣa, parigṛhāṇa*) (ist) zu Anfang und zu Ende (zu sprechen)‘. Die Formel soll also von *yajñam* ab, bei jeder Anujñā wiederholt werden.

In vielen Punkten unterscheidet sich jedoch das Brahmatvam des Vaitāna von dem der anderen Sūtras.

Erstens ist es viel ausführlicher: fast für jede Handlung wird ein vom Brahman herzusagender Vedaspruch angegeben und die zum Anumantraṇa vorgeschriebenen Sprüche sind der übergrossen Mehrzahl nach der Atharvasaṃhitā entnommen, da ja unser Sūtra der Leitfaden für einen sich zum Atharvaveda bekennenden Brahman ist.

Zweitens hat der Brahman nach unserem Sūtra auch Spenden darzubringen. Zwar wird auch in den anderen rituellen Texten hie und da dem Brahman eine Spende zugewiesen, aber dann zusammen mit den anderen Priestern, z. B. die *Vaipruṣa*-spenden (Vait. 16. 17, vgl. Āp. xii. 16. 15 sqq. und xiv. 9. 6; Śāṅkh. śrs. viii. 15. 7). Ausserdem liegen ihm nach dem Vaitāna einige den anderen Sūtras unbekannten Spenden ob, z. B. während der Pressung des Soma (Vait. 16. 11); wenn der Soma übergelaufen ist (Vait. 16. 16); wenn beim Thieropfer das Opferthier losgebunden wird (Vait. 10. 17). Regelmässig hat er — und dieser Zug ist specifisch Atharvanisch — bei jeder Feier gewisse Einleitungs- und Schlussspenden darzubringen (*purastāddhoma, saṃsthitahoma*), wahrscheinlich im Āhavanīya.[1] Gemeint sind die im Kauśika behandelten, zum ständigen Ritual gehörenden Einleitungsspenden mit AS. iv. 39. 9, 10; v. 29. 1; ii. 35. 5. (Vait. 2. 10; Kauś. 3. 16, 17) und die Schlussspenden mit AS. vii. 97. 3—8 (Vait. 4. 13; Kauś. 6. 3, 4). Falls mit dem Śrautaopfer eine Behexung (*abhicāra*) verbunden wird, soll nach Kauś. 47. 8 und 10 statt dieser Strophen zu den *purastāddhomāḥ* das Lied AS. ii. 19 und zu den *saṃsthitahomāḥ* das Lied vi. 75 verwendet werden; dies bedeutet das von Garbe missverstandene Sūtra (Vait. 2. 10): *āsāditeṣu haviḥṣūktān purastāddhomāñ juhoty abhicāreṣv ābhicārikān saṃsthitahomāṃś ca,* d. h.: ‚wenn die Opfergaben hingesetzt sind (also unmittelbar vor dem Hauptopfer), so bringt er (der Brahman) die (im Kauśikasūtra) genannten Einleitungsspenden dar; bei Behexungen

[1] Vait. 9. 9 wenigstens wird hervorgehoben, dass die *purastāddhomāḥ* im *atipraṇīta* darzubringen sind, welches bekanntlich bei der Pitryā iṣṭi den Āhavanīya ersetzt.

die für Behexung vorgeschriebenen und die (für Behexung vorgeschriebenen) Schlussspenden'. Die letztere Bestimmung ist eine Anticipation zu der Vait. 4. 13 gegebenen allgemeinen Vorschrift über die Schlussopfer.

Dass Vait. 7 das Agnihotra als eine vom Brahman zu verrichtende Ceremonie ausführlich und vollständig dargestellt wird, ist ebensowenig auffallend als dass es auch in den für den Hotar bestimmten Sūtras behandelt wird. Es kann ja auch vom Yajamāna selbst verrichtet werden; ist dieser ein *bhṛgvaṅgirovidā saṃskṛtaḥ*, so gilt für ihn die im Vaitānasūtra gegebene Darstellung.

Schliesslich hat der Brahman nach einigen Schulen die Prāyaścittaspenden darzubringen, d. h. diejenigen Spenden, die eine Störung im normalen Verlauf des Ceremoniells gut machen sollen; nach einigen Schulen, die fünf Taittirīyasūtras wenigstens scheinen auch diese Spenden dem Adhvaryu zuzutheilen. Die ausdrückliche Erwähnung, dass der Brahman die Prāyaścitta darzubringen hat, finde ich im Mānava śrs. II. 1. 1: *brahmā prāyaścittāni sruveṇa juhoti,* in Śāṅkh. śrs. III. 21. 1: *iṣṭipaśubandheṣu some ca prāyaścittaṃ brahmā juhoti*; vgl. *Indische Studien* x, 136. Im Vaitānasūtra, so weit es gedruckt vorliegt, werden nun die Prāyaścitta nicht behandelt, dagegen werden sie ausführlich in dem noch nicht herausgegebenen zweiten Theil desselben erörtert. Die gewöhnliche Weise ein Prāyaścitta darzubringen, besteht nach diesem Sūtra darin, dass man die ständigen Einleitungsspenden darbringt, aber dann mitten in die Schlussspenden gewisse Homas mit den jedesmal angegebenen Strophen einfügt (*āvapati*), worauf das Opfer mit den *saṃsrāvabhāga* genannten Spenden (Kauś. 6. 9) abgeschlossen wird.

Nach den hier gemachten Bemerkungen wird sich, denke ich, die Untersuchung nach dem Verhältniss des Atharvaveda, sofern seine auf das Śrautaritual sich beziehenden Lieder angeht, zu den anderen Veden, ein wenig anders gestalten als sie von Bloomfield in seiner Abhandlung ,The Atharvaveda' S. 91 fl. unternommen worden ist. Dieser Gelehrte äussert sich u. a. so: ,. . . it is not too much to say that the Atharvans knew and practised soma-rites

prior to the redaction of the saṃhitā. Whether this was carried on in the spirit and with the equipment of the Vedic schools of the trayī or with some more elementary form that did, above all, not require a variety of priests, can hardly be discerned'. Die Atharvans allein können nun einmal nicht ein vedisches Opfer verrichtet haben, ebenso wenig wie z. B. bei Bahvṛca: jeder verfügt nur über einen Theil des Materials. Nach meiner Ansicht ist die Frage vielmehr so zu stellen: haben wir nicht die Anwesenheit der auf Śrautaritus bezüglichen Lieder und Mantras in der Atharvasaṃhitā dem Umstand zu verdanken, dass die vom Brahman und Brāhmaṇāchaṃsin für sein Anumantraṇa u. s. w. anzuwendenden Sprüche und Lieder auch in diese Saṃhitā canonisirt worden sind? Und wenn ich nicht irre, ist diese Frage bejahend zu beantworten. Von selbst drängt sich nun die Frage hervor: ist das Brahmatvam, so wie es uns in den Sūtras des Adhvaryu, des Hotar oder des Udgātar vorliegt, älter als das des Vaitānasūtra, und haben die Atharvans sich dessen bemeistert, es mit möglichst vielen Mantras aus ihrer Saṃhitā ausstattend und beinahe das ganze Anumantraṇa hinzufügend, oder haben im Gegentheil die anderen Sūtras das Brahmatvam dem Kreise der Atharvans entnommen, das specifisch atharvanische Anumantraṇa weglassend? Für das Letztere scheint die folgende Erwägung zu sprechen. Es findet sich im Sūtra des Adhvaryu auch das Hautram in verkürzter Gestalt, und hiervon wird wohl niemand behaupten, dass es ursprünglicher ist als das Hautram, das uns in Āśvalāyana oder Śāṅkhāyana vorliegt. Ebenso nun wie die Adhvaryu's in ihr corpus rituale das Hautram verkürzt aufnahmen, so können sie den Atharvankreisen das Brahmatvam verkürzt entnommen und ihrem corpus rituale einverleibt haben. Dennoch kommt mir diese Behauptung, so formulirt, unannehmbar vor, aus diesem Grunde, weil das im Vaitāna dargestellte und im Gopathabrāhmaṇa behandelte Brahmatvam dann ein sehr altes Institut sein müsste, was im Gegensatz stünde zu Allem, was wir über das Brāhmaṇa und das Vaitānasūtra wissen. Das Vaitānasūtra ist nämlich jünger als das Kauśikasūtra. Ich erlaube mir hier eine Hypothese vorzubringen über den

Brahman und sein Ritual. Der Brahman war ursprünglich, in vorhistorischer Zeit, nur der Hauspriester des Laien, der Purohita des Königs;[1] er stand ursprünglich ausserhalb des Kreises der vedischen Opfer, der Zauber und das was später Smṛti hiess, waren sein Gebiet: er leitete die häuslichen Angelegenheiten, war der Ācārya und der Zauberarzt. Er ist mit dem Shamanen der Nichtculturvölker am besten zu vergleichen. Eng ist daher die Verwandtschaft der Gṛhyahandlungen und der im Kauśikasūtra dem Brahman zukommenden Obliegenheiten, die innerlich homogen sind. Die häuslichen und Zauberriten standen im Anfang denen des Veda, d. h. dem Somaopfer feindlich gegenüber. Als aber der häusliche Cult sich entwickelte und von den vedischen Priestern anerkannt werden musste, da räumte man dem Brahman auch ein Plätzchen, aber ein sehr bescheidenes, beim Śrautaopfer ein. Als eine Erinnerung an die ursprüngliche Feindschaft, als ein Ueberlebsel derselben, könnte man die ausdrückliche Vorschrift betrachten, in den Ritualbüchern der Adhvaryus, der Udgātars und der Hotars bewahrt, dass der Brahman ein Vasiṣṭhide sein musste, also kein Bhṛgvaṅgirovit sein durfte. Eine Spur davon, dass einst der Brahman beim Somaopfer gefehlt hat, enthält der Umstand, dass die Erklärung, die Motivirung seiner Anwesenheit beim Śrautaopfer den brāhmaṇischen Theologen, d. h. den Nichtatharvans, immer die grösste Schwierigkeit gemacht hat. Der Hotar ist Hotar durch die Ṛc, der Adhvaryu ist Adhvaryu durch das Yajuṣ, der Udgātar ist Udgātar durch das Sāman, für die Anwesenheit des Brahman aber muss man allerhand gezwungene Motive ersinnen (Kauṣ. br. vi. 11). Die Function des so reformirten und canonisirten Brahmans besteht vornehmlich darin, dass er das Opfer, ursprünglich durch seine blosse Anwesenheit, beschützt: *brahmā vai yajñasya dakṣiṇata āste 'bhigoptā* (ŚBr. i. 7. 4. 18), da er südlich vom Ahavanīya sitzt und das Angesicht auf dasselbe gerichtet hält.[2] Entfernen die

[1] Vgl. Geldner, *Vedische Studien* ii, p. 144.

[2] So soll auch beim Caturhotarhoma ein Brāhmaṇa südlich sitzen, Āp. śrs. xiv. 13. 7.

anderen Priester sich vom Vihāra, so geht er entweder südlich von ihnen oder er geht hinter ihnen her, alles Handlungen, welche die Absicht haben das Opfer und die Opfernden zu schützen, besonders vom Süden, von der Todesgegend her.[1] Ihm fielen also hauptsächlich die Functionen zu, die mehr negativer als positiver Art waren, denn selbst das Verzehren des Prāśitra scheint man eher als eine Behütungsmassregel zum Behuf der anderen Priester deuten zu müssen denn als eine Auszeichnung. Nach allen Berichten der Brāhmaṇas war ja das Essen dieses ersten Abschnittes der geweihten Opfersubstanz mit einer gewissen Gefahr verbunden (ŚBr. I. 7. 4, Kauṣ.-Br. VI. 13, 14). Als nun endlich der Brahman, der Atharvanpriester, zum heiligen Somaopfer zugelassen wurde, da waren die Atharvans bestrebt, sich das Brahmatvam zu vindiciren durch Einführung eines umständlichen Anumantraṇa mit Sprüchen, die sie in ihre Saṃhitā aufnahmen, und als infolge der später entstandenen Schematisirung der Brāhmaṇāchaṃsin, der Potar und der Āgnīdhra als die Gehilfen des Brahman erklärt waren, wurden auch die von diesen Priestern zu verrichtenden Handlungen in Atharvanischer Weise zugerüstet und die von ihnen zu recitirenden Verse der Saṃhitā einverleibt (das XX. Buch, vgl. BLOOMFIELD, *The Atharvaveda,* p. 95 fl.).

Im Obigem berühre ich mich in einigen Punkten mit KNAUER's anregenden Bemerkungen über das relative Alter des Gṛhya- und Śrautaritus im ‚Festgruss an R. von ROTH', S. 61 fl., dessen Behauptungen ich aber nicht allen beipflichte.[2]

Breda, 7. März 1900.

---

[1] Nur so viel scheint mir die Aeusserung zu bedeuten, dass der Brahman das Opfer zu schützen habe, nicht, dass er ‚ein Leiter der grossen Opfer war', wie HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 13, behauptet. Dieses Officium fiel eher dem Sadasya zu, wenn er anwesend war.

[2] Ueber den Brahman vgl. man auch OLDENBERG, *Religion des Veda*, S. 395 s. f.

Zur Kenntniss der chinesischen Musik.

Von

F. Kühnert.

Den eigenthümlichen Eindruck der chinesischen Musik auf ein europäisch-musikalisch gebildetes Ohr wollte man in gewissen Eigenschaften finden, welche man dem chinesischen Tonsystem zuschrieb. Eine nähere Betrachtung, zu der mich die Inangriffnahme diesbezüglicher Studien nöthigte, lehrte mich jedoch, dass diese Eigenschaften dem chinesischen Tonsystem nicht zukommen, sondern ihm nur auf Grund von Missverständnissen zugesprochen wurden, deren Hauptursache durch den Unterschied zwischen dem Denken in den exacten Wissenschaften und jenem in der Philologie bedingt ist, worauf ich schon des Oefteren hingewiesen. Es ist deshalb sehr leicht möglich, dass der Philologe sich bezüglich dessen, was er als mathematisch bewiesen betrachtet, einer Täuschung hingibt. Man wird ihm aber eine solche Täuschung mit Rücksicht auf den genannten Unterschied des Denkens überhaupt nicht verargen dürfen, umsoweniger also bei der Frage über das chinesische Tonsystem und die chinesische Musik, zu deren richtigem Verständniss auch vollständiges Eingelebtsein in die musiktheoretischen Disciplinen, in den Bau der musikalischen Instrumente und die Praxis derselben, ingleichen praktische musikalische Schulung und Ausbildung, sowie last not least mathematisch scharfes Denken absolut erforderlich sind, soll nicht logischer Widerspruch auf logischen Widerspruch folgen und auf Grund dessen ein ganz falsches Resultat zutage treten.

Ich will mich hier auf die markantesten Verkennungen bezüglich der chinesischen Musik und des chinesischen Tonsystems beschränken, die sich unter anderem z. B. in der interessanten Arbeit J. A. van Aalsts über chinesische Musik[1] auch vorfinden, da ich mir eine ausführliche Behandlung des Gegenstandes nach Abschluss der umfangreichen Untersuchung vorbehalte.

Als ersten Punkt, der einer Berichtigung bedarf, betrachte ich die Auseinandersetzung über die Octave bei den Chinesen. Hier muss bemerkt werden, dass alle Schlüsse hinfällig sind, aus denen man ableiten wollte, bei den Chinesen habe die Octave vom Grundton nicht die doppelte Anzahl der Schwingungen desselben, sondern eine grössere.

Auch im Tonsystem der Chinesen hat die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen des Grundtons.

Dies erhellt zuvörderst aus der Erklärung über die Entstehung der 12 Lüs, welche auch Aalst *l. c.* p. 7 ff. getreu nach dem chinesischen Original anführt. Es heisst dort bezüglich der Bambuspfeife für das dritte Lü (die dritte Quinte im Quintenzirkel): ‚Der zweite Bambus, nach demselben Princip behandelt, gibt eine dritte Pfeife genau zwei Drittel von der Länge der zweiten, eine genau eine Quinte höhere Note gebend, als diese. Dieser neue Klang erschien zuweit abstehend von der ersten oder Fundamentalnote, deshalb wurde die Länge der Pfeife für denselben verdoppelt (d. i. $^4/_3$ von der ganzen Länge der zweiten Pfeife anstatt $^2/_3$ genommen) und die Note wurde eine Octave niederer.‘ Aehnlich bei der fünften Pfeife u. s. w.

Durch die Verdoppelung der Pfeife soll aber nichts in den Verhältnissen der Tonreihe geändert werden; dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton hat. Somit folgt hieraus umgekehrt, dass auch im Tonsystem der Chinesen die Octave die doppelte An-

[1] *Chinese Music.* By J. A. van Aalst (Chinese Imperial Customs Service). Published by order of the Inspector General of Customs. II. Special Series: No. 6. Shanghai 1884.

zahl Schwingungen des Grundtons hat, weil sie voraussetzen, durch Verdoppelung der Pfeife nichts in den Verhältnissen der Tonreihe zu ändern.

Mit Rücksicht auf diese Anschauung bezeichnen sie auch ganz correct bei der Zusammenstellung der Scalen, die höhere Octave mit 半 pan = halb (Pfeifenlänge sc.), die tiefere mit 倍 pei = doppelt.

Diesen Thatsachen, für jeden mit der Akustik Vertrauten in die Augen springend, hat Aalst wie seine europäischen Vorgänger nicht die nöthige Beobachtung zutheil werden lassen. Das Gleiche gilt bezüglich der folgenden Thatsache.

Dieselbe liegt in der Einrichtung des Instrumentes Se (瑟), bei welchem immer je zwei in dem Intervall einer Octave gestimmte Noten gleichzeitig angeschlagen werden, was Aalst gleichfalls p. 63 anführt und durch Notenbeispiele erläutert. Die Verdoppelung in der Octave geschieht hier lediglich zur Kräftigung und Verstärkung des Klanges, denn ‚die Aehnlichkeit der Octave mit ihrem Grundton ist — wie auch Helmholtz[1] sagt — so deutlich ausgesprochen, dass sie auch dem stumpfesten Gehör auffällt; die Octave erscheint daher fast als eine reine Wiederholung des Grundtones, wie sie ja denn auch in der That einen Theil vom Klange ihres Grundtones wiederholt ohne etwas Neues hinzuzuthun‘.

Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton hat, bei der kleinsten Abweichung wird dies unmöglich, umsomehr bei einer solchen Verfälschung der Octave, wie man sie voraussetzt.[2] Die chinesischen Se-Spieler haben aber keineswegs, um Helmholtz' Ausdruck zu gebrauchen, nur das stumpfeste Gehör, sondern im Gegentheil ein für Tonhöhen sehr empfindliches Ohr; auch sie würden eine solche gräuliche Dissonanz, wie sie der Zusammenklang der verfälschten Octave mit dem Grundton ergibt, unmöglich als eine Verstärkung des Grund- oder Melodietons empfinden.

---

[1] H. Helmholtz, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik,* vierte Ausgabe, Braunschweig 1877, p. 596.

[2] Vgl. H. Helmholtz *l. c.,* p. 301.

Somit folgt auch hieraus, dass bei den Chinesen die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton habe.

Woraus hat man nun, trotz der vorerwähnten handgreiflichen Contraindicirungen, ableiten wollen, bei den Chinesen hätte die Octave eine grössere Anzahl Schwingungen als die doppelte vom Grundton?

VAN AALST stellt zu diesem Zwecke zwei Tabellen auf und zwar p. 12 und 21 des genannten Werkes, von welchen er glaubt, dass sie mathematisch den Unterschied beweisen.[1]

Selbst vorausgesetzt, dass die Tafeln richtig wären, dürfte man nicht ohne Weiteres einen solchen Schluss ziehen, denn hier handelt es sich um Pfeifen und nicht um Saiten. Bei Ersteren spielt aber der vertiefende Einfluss des Anblasens und des Mundstückes eine bedeutende Rolle, wie jeder Orgelbauer, Instrumentenmacher und Akustiker, aber auch jeder Bläser von sogenannten Holzblasinstrumenten weiss. Wer dies nicht in Betracht zieht, müsste zum Beispiel folgern, dass das vollkommenste Instrument, welches absolut genau alle Töne nach der gleichschwebenden Temperatur gibt, die Flöte nach dem System THEOBALD BÖHMS, nicht nur zu hohe Octaven, sondern überhaupt keinen Ton nach den richtigen Verhältnissen der gleichschwebenden Temperatur gibt. So beträgt bei derselben die Länge für das eingestrichene *C* 618·50 *mm*, für das zweigestrichene *C* die Länge 283·50 *mm*, für die Quinte *G* 395·67 *mm*, die absolut nicht den Zahlenverhältnissen 1, 2, 0·667420 der gleichschwebenden Temperatur entsprechen. Addirt man jedoch den vertiefenden Einfluss, der 51·5 *mm* beträgt, wodurch man 670·00, 335·0, 447·17 *mm* erhält, dann wird man bei diesen Zahlen das Verhältniss gewahrt finden.

---

[1] VAN AALST *l. c.*, p. 8. Wenn ich mich wiederholt auf AALSTS Schrift beziehe, so geschieht dies lediglich deshalb, weil es eines der leicht zu beschaffenden Werke ist, in dem auch der früheren Anschauungen gedacht wird. Ich verwahre mich zum Voraus dagegen, dass man mir die Absicht zuschreibe, dem Verfasser nahetreten zu wollen, wenngleich ich zeigen muss, dass die akustischen und musiktheoretischen Begriffe und die Zahlenangaben seiner Schrift sehr weit von der Wahrheit abseits liegen.

Eine Oboe und namentlich eine Clarinette ist bei gleicher Stimmung wegen des vertiefenden Einflusses von Rohr und Mundstück bedeutend kürzer als eine Flöte; dass aber bei unseren gewöhnlichen Fagotten der Bläser trotzdem den richtigen Ton hören lässt, obwohl das betreffende Loch um mehr wie 320 *mm* von seiner akustisch richtigen Stelle verschoben ist, dürften die wenigsten wissen.

Einer solchen Untersuchung bedarf es aber in unserem Falle erst nicht, weil sämmtliche Zahlenangaben der beiden Tafeln, wie sie AALST gibt, unrichtig sind.

Dies soll nun nachgewiesen werden. Die Columne der Tafel p. 12, mit ‚Length of Lüs in Chinese inches' überschrieben, soll also nach den bereits erwähnten Angaben die Längen der Pfeifen angeben, wie sie durch den Quintenzirkel für die einzelnen Töne erhalten werden. Prüft man daraufhin die Columne numerisch, so wird man finden, dass die Zahlenangaben für die Pfeifen der einzelnen Töne absolut nicht nach dem Quintenzirkel gebildet sind, dass somit diese Columne mit der Angabe p. 7 ff. der AALST'schen Arbeit, von der oben bereits gesprochen, in Widerspruch steht. Ein vertiefender Einfluss kann die Ursache nicht sein, denn aus den Angaben für Grundton und Octave nämlich 9 und 4·3853 würde derselbe 0·2294 folgen. Somit müssten durch Addition von 0·2294 zu den einzelnen Zahlenangaben die richtigen Verhältnisse nach dem Quintenzirkel eintreten. Dem ist aber nicht also; folglich stehen wir vor der Alternative: entweder ist die Bildung der Lüs nach dem Quintenzirkel nicht richtig oder die Angaben sind unrichtig aus dem chinesischen Originale entnommen worden.

Dies Letztere ist nun thatsächlich der Fall, wie ein Einblick in das 宋蔡沉律呂新書, wo sich diese Zahlenangaben vorfinden, zeigt.

Der Text dortselbst[1] erklärt ausdrücklich, dass bei diesen Zahlenangaben der Zoll nicht in zehn, sondern in neun Theile ge-

[1] 律呂本原、黃鐘第一、im Tu-shu-tsi-tscheng citirt in 樂律典第五十二卷、律呂部彙考六。

theilt wird, die Linie in neun Punkte u. s. w.,[1] wobei sich noch weitere hierauf bezügliche unzweifelhafte Bemerkungen vorgefunden hätten.

Jedoch nicht einmal der Lectüre des Textes hätte es bedurft, um dies zu erkennen, indem die Tafel selbst hierüber Aufschluss gibt, wenn sie genau und sorgfältig betrachtet wird.

Die Tafel[2] schreitet nach Quinten fort, wie bereits die Reihenfolge der einzelnen Argumente, nämlich Hoang-tschong; Lin-tschong; Tai-tsu etc. augenfällig zeigt und enthält für jedes Argument drei Zahlenangaben.

Die erste gibt das Verhältniss der Pfeifenlänge des betreffenden Tones zu jener des Grundtones in der Einheit von $177147 = 3^{11}$, die zweite die absolute Länge der Pfeife in Zollen, Linien, Punkten u. s. w.; die dritte die Hälfte dieses Werthes mit eventuellen Bemerkungen. So heisst es z. B. für Kia-tschong (Aalsts Chia-chung), die neunte Quinte: 147456; ganze Länge $7^{II}\ 4^{III}\ 3^{IV}\ 7^{V}\ 3^{VI}$; Hälfte $3^{II}\ 6^{III}\ 6^{IV}\ 3^{V}\ 6^{VI}$.

Hier sieht man auf den ersten Blick, dass unmöglich Decimaltheilung zugrunde liegen kann und daher nicht 7·4373 geschrieben werden darf, weil sonst consequent 3·6636 die Hälfte dieser Zahl sein müsste, was absolut nicht der Fall ist. Die Hälfte von 7·4373 ist 3·76865. Wohl aber ist $3^{II}\ 6^{III}\ 6^{IV}\ 3^{V}\ 6^{VI}$ die Hälfte von $7^{II}\ 4^{III}\ 3^{IV}\ 7^{V}\ 3^{VI}$,[3] wenn der Zoll 9 Linien, die Linie 9 Punkte u. s. w. hat.[3]

In Zolle und deren Decimaltheile verwandelt, lautet demnach der obige Werth 7·4915409 . . . . . Man findet denselben auch, wenn

---

[1] Tu-shu *l. c.*, fol. 3 verso ○○○寸作九分、分作九釐、釐作九毫、○○○

[2] Tu-shu *l. c.*, fol. 8 verso et 9 recto.

[3] Der ungewohnten Theilung wegen dürfte es für manche Philologen Schwierigkeiten bieten dies zu erkennen, darum setze ich hier den Rechenmodus an: Die Hälfte von 7^{II} ist 3^{II}, wobei ein Rest von 1^{II} bleibt. Dieser als 9^{III} mit den gegebenen 4^{III} vereinigt, gibt 13^{III}; als Hälfte hievon 6^{III} mit dem Rest 1^{III} oder 9^{IV}; diese 9^{IV} mit den vorhandenen 3^{IV} vereinigt, gibt 12^{IV}, als Hälfte also 6^{IV} u. s. w.

man die Zahl $147456 = 3^{11}.(2^{14}:3^{9})$ durch $177147 = 3^{11}$ dividirt und mit 9 multiplicirt oder kürzer nach dem Ausdruck $2^{14}:3^{7}$.

Die Schreibweise 7·4373 in Aalsts Tabelle ist aber keineswegs blos eine unrichtige Darstellung im Druck, sondern thatsächlicher Irrthum des Verfassers wie die Columne mit der Ueberschrift, ‚Length of Lüs reduced to 120th parts of an inch' zeigt, deren Zahlen nur erhalten werden, wenn man bei den Angaben der vorhergehenden Columne thatsächlich die Zahlen nach dem Punkt als Decimalbrüche betrachtet.[1] Denn nur so gibt die Zahl 7·4373 mit 120 multiplicirt den Werth 892·476, der sich bei Aalst findet.

Dies wäre der eine Fehler, der allen Zahlen der Tafel bei Aalst anhaftet, soweit sie sich auf das chinesische Tonsystem beziehen, der zweite und ebenso bedeutende Fehler derselben liegt darin, dass für ‚Huang-chung, upper' der Werth 4·3853 angeführt wird, welcher in der hier massgebenden chinesischen Originaltafel sich nicht findet. Dieser Werth $4^{II}\ 3^{III}\ 8^{IV}\ 5^{V}\ 3^{VI}$ steht erst im nächsten Abschnitt des Werkes, der 變律 ‚alterirte Lü' überschrieben ist,[2] wo lediglich die ersten sechs Quinten des Quintenzirkels mit alterirten Werthen angeführt werden. Der Zweck dieser alterirten Lüs wird dahin angegeben, dass sie bei der Bildung der diatonischen Leiter von jedem der zwölf Lüs aus gebraucht werden; nirgends wird behauptet, dass diese alterirten Lüs die Octaven der früheren seien, im Gegentheil heisst es dort ausdrücklich: ‚Die alterirten Lüs sind nicht die richtigen, daher bilden sie nie eine Tonica' (i. e. also auch nie die Octave der Tonica).[3]

Hieraus erhellt, dass die von Aalst gegebenen Zahlen in den mit ‚Length of Lüs in Chinese inches' und ‚Length of Lüs reduced to 120th parts . . .' überschriebenen Columnen, so wie sie gegeben,

---

[1] Bemerkt sei, dass die Zahl für Tschong-lü richtig lauten muss $6^{II}\ 5^{III}\ 8^{IV}\ 3^{V}\ 4^{VI}\ 6^{VII}$ und nicht wie nach Obigem aus Aalsts Angabe folgen würde $6^{II}\ 5^{III}\ 8^{IV}\ 2^{V}\ 4^{VI}$.

[2] Tu-shu *l. c.* fol. 10 recto. ff.

[3] 變律非正律、故不爲宮也. Vgl. Tu-shu *l. c.* fol. 11, recto.

nach jeder Richtung hin unzutreffend sind. Die Werthe der Lüs in chinesischen Zollen, den Zoll zu zehn Linien u. s. w. decimal getheilt, hätte er, abgesehen von anderen Werken, schon aus dem Yüe-ling des Li-ki entnehmen können.

Bereits durch diese Fehler in den Angaben bezüglich des chinesischen Musiksystems wäre allen auf die Vergleichung derselben gebauten Schlüssen das Fundament entzogen, umsomehr also, nachdem auch die Angabe bezüglich des europäischen temperirten Systems der Voraussetzung nicht entsprechen. Nach den Angaben von AALST soll die Tafel in der letzten Columne die Werthe nach unserer temperirten chromatischen Scala geben.[1] Dass er dabei nur unser gleichschwebend temperirtes Tonsystem im Auge haben kann, erhellt zur Genüge aus seinen Worten selbst, wenn dabei auch den Begriffen, welche in der Akustik und Musik mit gewissen terminis technicis verbunden werden, nicht genügend Rechnung getragen wird. Erstlich versteht man in der Akustik unter Komma schlechthin den Bruch 80:81, fürs zweite ist es nicht wahr, dass unser Ohr unter allen Umständen die Veränderung eines Intervalls um ein Komma (Vergrösserung oder Verkleinerung) nicht vertrüge[2] und drittens ist es unrichtig, dass die Temperatur nur eine kleine, für das Ohr fast unmerkbare Abweichung von der absoluten Reinheit der Intervalle ist, welche unsere Scala bilden.[3]

---

[1] AALST *l. c.*, p. 12: ‚In order to illustrate fully the difference between the 12 lüs and the 12 semitones of our chromatic scale (tempered form), I give here a table showing the names of our notes corresponding to the Chinese lüs, the length of each lü in Chinese inches, according to the best and most reliable Chinese critics; and the same length reduced to 120th parts of an inch and compared with the numerical values of our notes.‘

[2] Hierbei ist wesentlich zwischen Zusammenklang und Nacheinanderklang, der Art der Intervalle, und der grösseren oder geringeren Schulung des Ohres zu unterscheiden.

[3] AALST, *l. c.* p. 8: ‚Temperament denotes a small, and to the ear almost imperceptible, deviation from the absolute purity of intervals which compose our scale. It is well known, that 12 perfect fifths employed within the space of an octave (like the 12 Chinese sounds) exceed the ratio of the octave, or that of 2 to 1, by the ditonic (?) comma, a small interval expressed by the ratio of

In unserer gegenwärtig herrschenden gleichschwebenden Temperatur schreitet man von jeder der zwölf Tonstufen innerhalb der Octave zur nächsten, stets durch das gleiche Intervall, nämlich 1·059463 . ., das ist $\sqrt[12]{2}$, während die Saitenlängen um das constante Intervall 0·943874, das ist $1:\sqrt[12]{2}$ abnehmen.[1] Schreitet man nach reinen Quinten (3:2) fort, dann wird die zwölfte Quinte um das Intervall $531441:524288 = 3^{12}:2^{19}$ höher als die Octave, oder nahe um 74:73. Vertheilt man nun diese Abweichung von $531441:524288 = 3^{12}:2^{19}$ gleichmässig auf alle zwölf Quinten, so ist der Werth für die m-Quinte mit $(\sqrt[12]{524288}:\sqrt[12]{531441})^m = [(2:3).\sqrt[12]{2^7}]^m$, also die erste mit $(2:3).\sqrt[12]{2^7}$, die zweite mit $(2:3)^2.(\sqrt[12]{2^7})$ u. s. w. zu multipliciren. Dies heisst aber nichts anderes als, dass der Werth für die Quinte $\sqrt[12]{2^7}$ angenommen wird, das ist der Werth der Quinte in der gleichschwebenden Temperatur.[2] Nun und gerade in unserer gleichschwebenden Temperatur werden Töne einander gleichgesetzt, die an sich theoretisch um das Intervall eines Komma verschieden sind. Solange es sich um Nacheinanderklänge handelt, fällt es eben bei gewissen Intervallen sehr schwer, den Unterschied um ein Komma, also um $81:80 = (3^4:2^4):5$ zu erkennen, wie jeder Musiker weiss und der geniale Verfasser der Lehre von den Tonempfindungen gleichfalls hervorhebt.[3]

531441 to 524288. Our ear is so constructed that it cannot endure the excess or deficiency of a whole comma in any interval without being offended, and therefore it has been found expedient to diminish each fifth by one-twelfth of the ditonic comma, instead of diminishing only one fifth by the entire comma.

[1] Die Darstellung in Divisions- statt in Bruchform wurde aus typographischen Gründen hier und im Folgenden gewählt.

[2] Denn $(3:2).(2:3).(\sqrt[12]{2^7}) = \sqrt[12]{2^7}$ und die Quinte ist der achte Ton in der chromatischen Scala, der also sieben Intervalle vom Grundton absteht.

[3] Helmholtz, *l. c.*, p. 525 Anm. ‚Ich finde es in der Folge *c-e-g* allein, isolirt von anderen Theilen der Scala schwer zwischen der natürlichen und pythagoräischen Terz mit Bestimmtheit zu wählen.' Die reine Terz hat das Verhältniss $^5/_4$, die gleichschwebend temperirte nahe (5:4).(127:126) die pythagoräische (5:4).(81:80). Letztere ist also um ein Komma verändert.

Aehnliches gilt auch bezüglich des Fehlers der zwölften Quinte im Quintenzirkel gegen die Octave des Grundtons, nämlich ein $3^{12}:2^{19}$ der sich um den Betrag von $5.(3^8:2^{15})$ von einem Komma unterscheidet, ja HELMHOLTZ hält sogar unter Umständen bei einem Nacheinanderklang die Verfälschung der Octave um dieses Intervall für unerheblich, denn er sagt: ‚Schon Aristoxenus wusste, dass man im Quintenzirkel fortschreitend bei der zwölften Quinte wieder auf einen Ton komme, der (wenigstens nahehin) eine höhere Octave des Ausgangstones ist. Also in der Reihe: *f-c-g* . . . *ais-eis* identificirte er *eis* mit *f*, und damit war die Reihe der durch den Quintenzirkel zu bildenden Töne abgeschlossen. Die Mathematiker widersprachen zwar, und sie hatten Recht, insofern bei ganz reinen Quinten das *eis* ein wenig höher als *f* ist. Für die praktische Ausführung war aber dieser Fehler ganz unerheblich und konnte in der homophonen Musik namentlich mit vollem Recht vernachlässigt werden.‘[1] Mein Ohr allerdings verträgt jetzt nach langjähriger Schulung eine derartige Verfälschung des achten Tones der diatonischen Leiter nicht mehr recht, wenn nach dem Grundton unmittelbar gleich die Octave angeschlagen wird,[2] da dies fast einem Zusammenklang gleichkommt.

Sehen wir uns nun nach diesen Vorbemerkungen die letzte Columne in AALSTS Tafel an, ob sie thatsächlich, wie es nach seinen Worten der Fall sein müsste, die Werthe der Pfeifenlängen für die Töne unseres gleichschwebend temperirten Tonsystems enthält. Wir wollen uns nicht lange damit hinhalten das Princip aufzusuchen, nach dem diese Columne mit der Ueberschrift ‚Required Length of Tubes to render corresponding Western Notes‘ zusammengestellt ist, sondern einfach den Nachweis liefern, dass sie im Widerspruch mit den dortselbst aufgestellten Sätzen, die Längen für das temperirte System nicht enthält.

---

[1] HELMHOLTZ *l. c.*, p. 444. Ich habe diese Bemerkungen gleich hier angereiht, weil sie für die Besprechung der weiteren Schlüsse von AALST später von Bedeutung werden.

[2] Zu Anfang des Unterrichtes im Blasen verträgt das ungeschulte Ohr noch grössere Abweichungen.

Unter den angegebenen Längen der Pfeifen sind jene für grosse Terz, Quart, Quinte, grosse Septime gegebenen die Werthe für das natürliche also untemperirte System, nämlich (4:5), (3:4), (2:3), (8:15). Für die kleine Septime stellt sich die Länge dar durch (5:9). (81:80) (das *F*-verwandte *B*), während für die grosse Sext sich (3:5).(239:240), für die kleine Sext (5:8).(253:250) ergibt, Werthe, welche jenen für die gleichschwebende Temperatur nämlich (3:5). (242:244) und (5:8).(254:252) naheliegen.[1] Die kleine Secunde wird durch das Verhältniss (15:16).(81:80).(24986:25000) für die Pfeife markirt, die grosse Secunde durch (8:9).(3138:3125), die kleine Terz durch (8:9).(24:25).(24705:25000) und die verminderte Quinte durch (3:4).(24:25).(24706:25000).

Unter diesen sämmtlichen Werthen ist kein einziger, der der gleichschwebenden Temperatur entspräche, ja es kann hier überhaupt von keiner Temperatur gesprochen werden, da die Hauptintervalle nach dem natürlichen untemperirten System gegeben sind und die Töne mit sich im Widerspruch stehen.

Wie immer auch Herr Aalst zu diesen Zahlen gekommen sein mag, soviel ist mathematisch sicher, dass er sich selbst täuscht, wenn er dieselben im Einklang mit den folgenden Worten (*l. c.*, p. 8) hält: ‚That is what we call temperament in Western music, and it is the absence of it that causes some of the Chinese intervals, to appear to us either too high or too flat. We will prove (?) mathematically (?!) the difference when speaking of the diatonic scale.‘

Dass unter diesen Verhältnissen die weiteren Folgerungen hieraus, so wie der Vergleich[2] der beiden Musiksysteme ebenso verfallen wie die Behauptung von der höhern Octave in der praktischen Musik der Chinesen, braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden.

Einer gleichen Täuschung, wie die wirklichen Verhältnisse zeigen, ist wohl auch der Satz zuzuschreiben: ‚The Chinese gamut also contains eight degrees, but these being a series of perfect fifths

---

[1] Welche jedoch den Werthen für grosse und kleine Terz widersprechen, durch deren Umkehrung kleine und grosse Sext erhalten werden soll.

[2] Aalst *l. c.*, p. 21.

brought within the compass of an octave, without having undergone any t e m p e r a m e n t, they form i r r e g u l a r intervals incompatible with our tempered instruments.‘[1] Auch die folgenden Worte sind mit Rücksicht auf die einstimmige Musik, also ohne harmonischen Zusammenklang, nicht zutreffend: ‚Experience teaches us, and it is proved mathematically, that if the following series of perfect fifths *C, G, D, A, E* is not tempered, the *E* last obtained will be found too sharp to form a true major third to the note *C.* Indeed, the third thus obtained is so sharp as to be absolutely offensive (?) to the ear. If we continue the above series we shall find defects in all other intervals.‘[2] Die durch den Quintenzirkel erlangte Terz ist die pythagoräische (5:4).(81:80), während die natürliche, reine, also untemperirte Terz $^5/_4$ ist. Ich habe bereits oben (p. 134) den Ausspruch HELMHOLTZ’ bezüglich der pythagoräischen Terz angeführt, aus dem erhellt, dass sie in e i n s t i m m i g e r Musik, wie der chinesischen zum Beispiel, keineswegs ‚absolutely offensive‘ sei, sondern dass im Gegentheil das Ohr in der Wahl zwischen beiden im Zweifel sein kann.[3] Dass jedoch die chinesische Musik Harmonie nicht kennt, gibt auch VAN AALST in den später citirten Worten ausdrücklich zu.

Abgesehen von jenen Stellen, welche schon nach dem Vorgeführten einer Correctur bedürfen, sind in der folgenden Ausführung VAN AALSTS mehrfache Täuschungen wahrzunehmen, die durch die

---

[1] Zur Klarstellung der vorliegenden Täuschung diene folgende Vergleichung:

Stufe	I		II		III		IV		V		VI		VII		VIII
Untemperirt	1		$^9/_8$		$^5/_4$		$^4/_3$		$^3/_2$		$^5/_3$		$^{15}/_8$		2
Intervall		$^9/_8$		$^{10}/_9$		$^{16}/_{15}$		$^9/_8$		$^{10}/_9$		$^9/_8$		$^{16}/_{15}$	
Nach Quinten pythagoräisch	1		$^9/_8$		$^5/_4 \cdot {}^{81}/_{80}$		$^3/_2 \cdot {}^{15}/_{16} \cdot {}^{81}/_{80}$		$^3/_2$		$^5/_3 \cdot {}^{81}/_{80}$		$^{15}/_8 \cdot {}^{81}/_{80}$		2
Intervall		$^9/_8$		$^9/_8$		$^9/_8$		$^{256}/_{243}$		$^9/_8$		$^9/_8$		$^{256}/_{243}$	
Chin. Tonstufen-Bezeichnung	Tonica		Secunde		Terz		alter. Quint		Quint		Sext		alter. Octav		Octav
Praktische Scala	1		$^9/_8$		$^5/_4 \cdot {}^{81}/_{80}$		$^{27}/_{19}$		$^3/_2$		$^5/_3 \cdot {}^{81}/_{80}$		$^{27}/_{14}$		2
Intervall		$^9/_8$		$^9/_8$		$^{64}/_{57}$		$^{19}/_{18}$		$^9/_8$		$^{16}/_{14}$		$^{28}/_{27}$	

[2] AALST *l. c.*, p. 21.

[3] Und doch verträgt das Ohr die pythagoräische kleine Terz (6:5).(80:81), welche sich um ein Komma von der reinen kleinen Terz unterscheidet, sehr gut selbst im Zusammenklang, s. HELMHOLTZ *l. c.*, p. 538.

eingefügten Bemerkungen hinreichend gekennzeichnet sind. ‚The *D, E, A* and *B* of the Chinese scale are too sharp (?!), the *F* is nearly *F*♯ (??) and the octave *C* (die es in der hier gedachten Form gar nicht gibt) is unbearable to foreign ears. In practice, however, the Chinese are able to flatten or sharpen the notes according to requirements;[1] but the intervals, the thirds principally (sic!) are never correct.

The third was long considered an imperfect consonance; it is only since the introduction of temperament that the third in Western music has been classified among the perfect consonances. (So?! seit wann und von wem? von einem Musiker bis zum Jahre 1900 sicher nicht.)[2] The Chinese, like the ancient Greeks, recognise only the fifth, the fourth, and the octave as consonances. (So? wohl deshalb, weil sie überhaupt keine Harmonie, also weder Consonanzen noch Dissonanzen kennen?)

If Chinese melody were accompanied by chords of their sharp thirds (?), the effect would be to a foreigner an intolerable cacophony. (So!) However, the melody of the Chinese being always unsupported, the dissonances are less apparent (natürlich, weil es bei einstimmiger Musik überhaupt keine geben kann) and it approaches more closely to just intonation.‘[3] Die logischen Widersprüche hierin sind nur eine natürliche Folge des Ausserachtlassens der totalen Verschiedenheit von unserem gegenwärtigen europäischen Tonsystem und jenem der Chinesen. Man darf auch das letztere nicht mit der neapolitanischen Elle messen, wie Ambros sich in seiner Geschichte der Musik ausdrückt. Hierauf ist wohl auch die widersprechende Schreibweise der gleichen, ja identischen Melodie auf p. 27 und p. 50 *l. c.* zurückzuführen, die in dieser Notirung allerdings eine Argumentation ad hominem, im Sinne einer Deductio ad absurdum bezüglich Auffassung für Herrn Aalst hätte vielleicht abgeben können.

---

[1] Weil sie ein gutes Gehör haben und als praktische Musiker die Speculationen musikalisch unempfindlicher Theoretiker nach ihrem Werth, also für Nichts taxiren. Unterstrichen habe ich.

[2] Da sie als unvollkommene Consonanzen beim Contrapunkt gelten.

[3] Aalst *l. c.*, p. 22, unterstrichen wurde von mir.

Wenn Aalst möglicher Weise nie Gelegenheit hatte — was bei Clavierspielern,[1] welche ausserdem kein anderes Instrument, sei es Blas- oder Saiteninstrument spielen, stets der Fall ist — in einem Orchester oder an Blas- und Saiteninstrumenten bezüglich des Gesagten die gegentheiligen Erfahrungen zu machen, so hätte er doch bei Abfassung seines Elaborates im Jahre 1884 die epochemachende und geniale Arbeit H. Helmholtz', *Die Lehre von den Tonempfindungen*, einsehen sollen, deren vierte Auflage bereits 1877 erschien.

Weil das chinesische System der Diatonik identisch ist mit dem pythagoräischen, so gilt auch von ihm alles, was Helmholtz nach praktischen Versuchen, welche jeder mit musikalischem Gehör nach eigener Erfahrung bestätigt finden kann, von diesem sagt. Ich verweise speciell auf die p. 508 bis 510 incl. — Soviel ist sicher, dass selbst für eine harmonische Musik der qualitative Unterschied zwischen dem pythagoräischen und unserem gleichschwebenden System nicht der von einer Kakophonie zum reinen Wohllaut ist. Man kann dies auch bei Helmholtz *l. c.*, p. 508 erörtert finden, wo er den diesbezüglichen Passus über eine Anwendung des pythagoräischen Systems auf unsere gegenwärtige specifisch harmonische Musik mit den Worten schliesst: ‚Jedenfalls ist aber das gleichschwebende System alles zu leisten im Stande, was das pythagoräische leistete, und zwar mit weniger Mitteln.'

Mit Rücksicht auf die früher citirten Worte van Aalsts will ich mir nur erlauben, die markantesten Dinge aus Helmholtz' genanntem Werke anzuführen, die wohl hinreichend zeigen, dass van Aalst sich über das Verhältniss des chinesischen Systems zu unserem gleichschwebenden infolge seiner unzutreffenden Zahlenangaben, bedeutend täuschte.

Helmholtz sagte zum Beispiel an einer Stelle:[2]

---

[1] Nichtfachmusiker selbstverständlich.

[2] *l. c.*, p. 510.

‚Der Hauptfehler unserer gegenwärtigen[1] temperirten Stimmung liegt also nicht in den Quinten; denn deren Unreinheit ist wirklich nicht der Rede werth und macht sich auch in Accorden kaum bemerklich. Der Fehler liegt vielmehr in den Terzen, und zwar ist er nicht veranlasst dadurch, dass man die Terzen durch eine Folge unreiner Quinten bestimmt hat, sondern es ist der alte Fehler des pythagoräischen Systems' (das mit dem chinesischen gleich ist), ‚dass man die Terzen mittelst einer aufsteigenden Folge von vier Quinten bestimmt. Die reinen Quinten sind hier sogar noch schlimmer als die unreinen.'

Ferner heisst es an einer anderen Stelle:[2] ‚Die Orchesterinstrumente können ihre Tonhöhe meist ein wenig verändern. Die Streichinstrumente sind ganz frei in ihrer Intonation, die Blasinstrumente können durch schärferes oder schwächeres Blasen den Ton ein wenig in die Höhe treiben oder sinken lassen. Sie sind zwar alle auf temperirte Stimmung berechnet, aber gute Spieler haben die Mittel, den Forderungen des Ohres einigermassen nachzugeben. Daher klingen Terzengänge auf Blasinstrumenten, von mittelmässigen Musikern ausgeführt, oft genug verzweifelt falsch, während sie von gut gebildeten Spielern mit feinem Ohr ausgeführt, vollkommen gut klingen können.'

Hiezu gestatte ich mir, der bereits als 13jähriger Junge an Stelle seines Lehrers in einem guten Orchester geblasen hat, eine praktische Bemerkung zu machen, welche ich noch stets und immer bei den besten Orchestern bestätigt fand.

Gerade in der freien Beweglichkeit der Saiteninstrumente liegt die einzige Möglichkeit eines erträglichen Zusammenklangs bei einem guten Orchester. Der Bläser kann seinen Ton nur in gewissen Grenzen bezüglich der Tonhöhe verändern, über dieselbe hinaus wird es zu einer Unmöglichkeit. Daher rührt es, dass am Ende einer längeren Ouverture — selbst in unserem allervorzüg-

---

[1] D. h. von Sebastian Bach angefangen, der sein Clavier bereits gleichschwebend temperirt stimmte, oder besser von Beethoven an, der in seinen Compositionen von der gleichschwebend temperirten Stimmung vollen Besitz ergriff.

[2] Helmholtz *l. c.*, p. 523.

lichsten Opernorchester, wie ich noch jederzeit bestätigt fand — eine fühlbare Verstimmung des Orchesters eintritt. Infolge des Einflusses der Wärme sinkt bei den Saiteninstrumenten die Tonhöhe, wogegen sie bei den Blasinstrumenten steigt,[1] und zwar so, dass der Bläser dies nicht mehr mit seinen Lippen ausgleichen kann. Aber auch für die Saiteninstrumente ist eine plötzliche Aenderung der Applicatur im Laufe des Spieles undenkbar, weswegen der fühlbare Unterschied in der Tonhöhe zwischen Saiten- und Blasinstrumenten eintritt. Erst am Schlusse der Ouverture ist es durch eine kleine, den meisten Zuhörern entgehende Pause möglich, dass sich die Saiteninstrumente durch Aenderung der Applicatur mit den Blasinstrumenten in Einklang setzen können, weswegen dann bei guten Orchestern (d. h. bei vorzüglichen Musikern) der folgende Entract wieder in einträchtiger Stimmung beginnt. Dies findet aber nur bei vorzüglichen Orchestern statt. Bei mittelmässigen Musikern, die davon keine Kenntniss haben, steigt die Verstimmung bis zu einer Kakophonie für ein wahrhaft musikalisches Ohr, der man am Schlusse des ersten Actes durch gräuliches Stimmen abzuhelfen sucht, um nach Beginn der Musik zum zweiten Acte in Kürze wieder auf dem ohrenquälenden Zwiespalt anzulangen. Hieran erkennt man am besten die Güte eines Orchesters, daraus folgt aber auch, da diese Verstimmung mehr beträgt als die Verfälschungen unseres temperirten Tonsystems, dass bei einem den natürlichen Verhältnissen näheren Tonsystem diese Verstimmung zu einem ohrenquälenden, unerträglichen Missklang führen müsste, ja dass überhaupt keine Einheit der Stimmung selbst für kürzere Zeit zu erhalten wäre.

Das bisher Angeführte hat, wie ich hoffe, zur Genüge gezeigt, dass alles das, was man dem chinesischen Tonsystem in die Schuhe schob, nicht zu Recht besteht und dass das chinesische Tonsystem für seine Zwecke nicht wesentlich schlechter ist als unser gleichschwebend temperirtes für unsere. Die Chinesen kennen keine

[1] Durch die Wärme dehnen sich die Saiten aus, die Spannung wird geringer, somit der Ton tiefer, bei den Blasinstrumenten hingegen wird die Luft dünner und infolge dessen der Ton höher.

harmonische, sondern nur homophone, einstimmige Musik, wir hingegen hören nur mehr harmonisch — wenn auch mehr oder weniger verfälscht — bei einstimmiger Musik.

Ehe ich zur Frage über den eigentlichen Grund der sonderbaren Einwirkung chinesischer Musik auf wahrhaft musikalisch gebildete europäische Ohren eingehe, will ich noch die Frage der absoluten Tonhöhe der chinesischen Noten berühren.

Hierüber wurde bisher in folgender Weise geurtheilt: ‚What was the real pitch of the first huang-chung tube?

The size, capacity, and material of the tubes have so often been changed during the successive dynasties that it has become almost impossible to form any acceptable conclusion on this subject.

Père Amiot, who died more than a century ago, gives *F* as the equivalent of huang-chung; but he says himself in his works that he adopted this key because the strains of his harmonium impressed his Chinese hearers much more when he was playing in the key of *F* than when he played in any other key.

The present pitch approaches our *D* ($601^1/_2$ vibrations per second) as nearly as possible. The principal fixed instruments, as the yün-lo, the shêng, the flute, all give *D* as tonic.[1]

Dies ist wohl nicht ganz richtig, die Länge der Pfeife für Hoang-tschong variirte nicht allzusehr, wenn man die betreffenden Angaben nach ihrer richtigen Bedeutung mit einander vergleicht, trotzdem die Einheit des Längenmasses grösseren Variationen unterworfen war. Da man es ferner positiv nicht mit kubischen Pfeifen zu thun hat, sondern mit solchen, wo die Tiefe der Pfeife gegenüber der Länge klein ist,[2] so kann höchstens die Unkenntniss über die Art des Anblasens und sonach über den vertiefenden Einfluss des Mundstückes Schwierigkeit machen. Da aber die Chinesen, wie die Angabe der Pfeifenlängen zeigt, die gewiss mit dem prak-

---

[1] Aalst *l. c.*, p. 13. ‚Tonica‘ (? sic!).

[2] Bei der längsten Pfeife ist der Durchmesser etwa $^1/_{30}$ der Länge, bei der kürzesten etwa $^1/_{15}$.

tischen Gehör auf die Richtigkeit der Tonhöhe controlirt wurden, keine diesbezügliche Correction ergeben, so ist anzunehmen, dass derselbe sehr gering war.

Wenn der Angabe van Aalsts zu trauen wäre, dass für die Jetztzeit Hoang-tschong mit *D* von 601·5 Osc. identisch ist, so hätte man allerdings eine Möglichkeit den vertiefenden Einfluss zu berechnen. Ich habe aber gegründete Bedenken gegen diese Angabe.

Das Entscheidende hier wäre nämlich nur, ob man thatsächlich beobachtete, dass beim Instrumente Yün-lo der Hoang-tschong *D* sei, ich hatte eben leider keine Gelegenheit, hierüber eigene Beobachtungen anstellen zu können und erlaube mir deshalb an dieser Angabe zu zweifeln, weil das Instrument Shêng und die Flöte nichts beweisen.[1]

Denn auch bei uns war früher der tiefste Ton der Flöten *D* und trotzdem diese Flöte kein transponirendes Instrument ist, nannte man sie Flöte in *D* statt Flöte in *C*, die Terzflöte Flöte in *F* statt Flöte in *Es* etc., obwohl die erstere vollkommen im Einklange stand mit einer Clarinette in *C*, die zweite mit einer Clarinette in *Es*.

Die sechs Löcher der früheren Querpfeifen oder Flöten, gebohrt lediglich nach der Stellung der Finger, konnten eben keinen tieferen Ton zulassen als *D* und gaben die Tonart *D*-dur. Daher hatte sich die obige widerspruchsvolle Bezeichnung der Flöten gebildet, die nunmehr dank der zweckmässigen Energie und Kritik Berlioz'[2] endlich ausser Curs ist.

Daraus aber, dass bei transponirenden Instrumenten das in der Notenschrift geschriebene *C* gegriffen einen anderen Ton hören lässt, wie z. B. auf der *B*-Clarinette ein *B*, auf der *A*-Clarinette ein *A*, auf dem *F*-Horn ein *F*, auf dem englischen Horn ein *F* etc., folgt noch lange nicht, dass dieser Ton, also z. B. das *B*, das *A* oder das *F* die Tonica sei. *B*-Clarinetten können bei Tonica *Es*, bei Tonica *C*, selbst bei Tonica *A* etc. gebraucht werden, wie die Partituren zur Genüge zeigen.

---

[1] Ich fand die chinesische Flöte in hoher Stimmung stehend, aber nicht so, dass chin. *C* unser *D* wäre.

[2] H. Berlioz, Instrumentationslehre, Flöte.

Hierbei hat der Verfasser den musikalischen Begriff, welcher dem Worte Tonica zukömmt, ausser Acht lassend, sich wohl philologisch einen Begriff für das Wort Tonica abgeleitet, ebenso wie später[1] für Subdominante, Subtonica, der mit dem musikalischen Begriffe dieser Ausdrücke im Widerspruch steht.

Er verwechselte Tonica, den beherrschenden Ton, nämlich die Tonart bezeichnend, der Bedeutung Grundton nach mit dem tiefsten Ton des Instrumentes; sub nahm er in der Bedeutung ‚hinter etwas nachfolgen', und weil beim Spielen der diatonischen Leiter in der Richtung von den Tönen wenigerer zu jenen mit zahlreicheren Schwingungen, nach der Tonica die Secunde folgt, nannte er sie Subtonica, die Sext, welche nach der Quint, der Dominante, folgt, Subdominante. Dies widerstreitet aber allem musikalischen Gebrauch: Subdominante ist die Quarte und nicht die Sext, und zwar die Quarte als Unterquinte im Quintenzirkel. Unter Subtonic ist wohl das Subsemitonium der Alten, oder wie wir jetzt sagen der Leitton, das ist die siebente Stufe der Tonleiter, der Ton vor der Octave der Tonica, nicht aber die Secunde zu verstehen, also *H* (oder nach englischer Bezeichnung *B*[2]) und nicht *D*. Was wäre nach ihm der Subbass der Orgel? Warum hat aber der Verfasser im Jahre 1884 die Tonhöhen noch nach einem *A* von 901 Osc. (d. i. 450·5 Schwingungen) angegeben, einer Stimmung, bei der die Männerstimmen krähen, die Frauenstimmen quicken müssen, nachdem bereits im Jahre 1857 die Pariser Stimmung mit 870 Osc. simpl. (d. i. 435 Schwingungen) eingeführt wurde, welche jetzt in allen Orchestern als Normal-*A* herrscht, und einen halben Ton etwa tiefer ist als die hohe Stimmung (genauer $^3/_{10}$ Ton).

Bei den Clavieren der Europäer in China scheint allerdings noch die hohe Stimmung zu herrschen, denn eine Quinte in der Tonfolge,

---

[1] Aalst, *l. c.*, p. 20.

[2] Wobei unser *B* als *B* flat bezeichnet wird. Diese englische Ausdrucksweise ist nicht fix, habe ich doch in englischen Ausgaben auch ‚Clarinette in *B*' gelesen, wo zweifelsohne *B* flat stehen soll, was zu Irrthümern Veranlassung geben kann.

die nach meinem Gehör *A—E* gewesen wäre, stellte sich auf dem Claviere als *As—Es* dar.[1]

Rechnet man unter Annahme von 601·5 Osc. simpl. für Hoang-tschung der Jetztzeit sich die Länge der gedeckten Pfeife, welche diesem Ton entspricht, ohne auf die Vertiefung durch das Anblasen Rücksicht zu nehmen, so findet sich als Länge 288·1 *mm*. Da der chinesische Fuss der Jetztzeit 358 *mm* hat, so ergibt sich die Länge der Pfeife gleich 8″048 in Decimalabtheilung des Zolles. Ich glaube nun nicht, dass die Exegese: ‚Huang chung[2] or the first tube was 1 foot in length in reality, but that foot was considered as being only 9 inches, because 9 is perfectly divisible by 3, whereas 10 is not' den Sinn der citirten Stelle[3] richtig wiedergibt, sondern dass der Gedanke sei: Die Pfeife Hoang-tschong gilt als Einheit, die wahre Länge derselben ist 9 Zoll. Es scheint mir nämlich inconsequent und dem chinesischen Denken widersprechend, dass man lediglich den Fuss in 9 Zoll, die Zolle aber in 10 Linien, die Linien in 10 Punkte u. s. w. eintheile. Für diese meine Auffassung spricht ausser einer Stelle[4] auch das folgende Raisonnement:

Wäre es richtig, dass bei diesen Angaben lediglich der Fuss in 9″ getheilt werde, während alles andere Decimal bliebe, dann würden wir für die Länge der Pfeife 7″242 setzen müssen. Nun findet sich aber in den chinesischen Angaben des Song-schu[5] eine Tabelle, wo neben dem alten Mass für den Quintenzirkel, mit Hoang-tschung als Ausgangston beginnend, sich auch ein neues Mass angegeben findet, das sich als unsere gleichschwebende Temperatur entpuppt. Die Werthe an dieser Stelle sind nämlich: 9″;

---

[1] Ich glaubte anfangs, obwohl mir dies unerklärlich schien, dass ich infolge längeren Mangels eines musikalischen Vergleiches die Sicherheit in der absoluten Tonhöhe vielleicht doch etwas verloren hätte.

[2] AALST, *l. c.* p. 11.

[3] 此黄鐘之體數也十分斷用之九以爲十·

[4] Tu-shu *l. c.* 48, 2, 12, v. 孟康曰、得一寸則所謂得九寸也言一者張法辭。

[5] Tu-shu *l. c.* 50. K. 4, 2 recto.

6″01; 8″02; 5″36; 7″15; 4″79; 6″38; 8″49; 5″70; 7″58; 5″09; 6″77; 9[1].

Wäre die 9-Theilung des Fusses, aber die Decimaltheilung des Zolles richtig, dann fiele unser Werth 7″242 nahe auf die vierte Quinte, d. i. die Terz des Ausgangstones Hoang-tschung. Dies ist aber undenkbar, da sonst die Länge für Hoang-tschung (basirend auf AALSTS Angabe 601·5 Osc. simpl.) jene für Ku-si wäre. Hingegen fällt ganz in Uebereinstimmung mit den früher bezüglich der Flöte und ihrem tiefsten Ton beigebrachten Thatsachen (p. 143), unter Beibehalt der durchgehenden Decimaltheilung, die Länge unserer Pfeife für *D* nahe vollständig mit der Länge für die dritte Quinte (8″02) zusammen, weil unser Werth 8″048 ist. Diese dritte Quinte ist aber nach unserer europäischen Bezeichnung *D*, wenn Hoang-tschung *C* ist. Damit decken sich auch meine Erfahrungen an Ort und Stelle, wo ich, selbst Flötenbläser der in hoher und tiefer Simmung geblasen, die chinesischen Flöten als hohe Stimmung empfand, wenn ich die Tonhöhe mit dem Griff verglich. Da ich wegen der erforderlichen Ausdehnung eine detaillirte Berechnung der Tonhöhe von Hoang-tschung für die verschiedenen Zeitepochen einer späteren Arbeit vorbehalten muss, gebe ich hier nur für verschiedene Längenannahmen des chinesischen Fusses die Tonhöhe einer gedeckten Pfeife von 9″ chinesischem Mass des betreffenden Fusses.

1′ chinesisch gleich	358	325·4	298·3	276·2	255·7 *mm*
Osc. simpl. für eine Pfeife von 9″	537·8	591·8	645·6	681·2	753·0 „
Tonhöhe dieser Pfeife nach hoher Stimmung	*C*	nahe *D*	nahe *Dis*	zwischen *E*—*F*	nahe *Fis*
Tonhöhe dieser Pfeife nach Normal-*A* 870 Osc.	etwas tiefer als *Cis*	etwas höher als *D*	etwas tiefer als *E*	etwas tiefer als *F*	in der Mitte zwischen *Fis*—*G*.

Am Schlusse dieser vorläufigen rhapsodischen Bemerkungen will ich auf Grund eigener Beobachtungen und meiner langjährigen

[1] Genau nach dem Original, das alle Angaben in Decimaltheilen des Zolles macht.

musikalischen Praxis und Studien, sowie der subtilsten Uebung meines Gehörs mein Urtheil über die Musik der Chinesen zusammenfassen.

Nicht in der Abweichung des chinesischen Tonsystems von unserem temperirten liegt die Ursache des abstossenden Eindruckes der chinesischen Musik auf unsere Ohren; denn diese geringen Unterschiede fallen bei einer einstimmigen, jeder harmonischen Grundlage und Begleitung entbehrenden Musik nicht ins Gehör, und dies umsomehr, als die gleichschwebende Temperatur für die Chinesen, wie angedeutet, seit längerer Zeit keine terra incognita ist. Und darum liegt kein Unterschied gegen unsere Töne vor, wie auch der ausgezeichnetste Virtuose des Orchesters, HECTOR BERLIOZ, bestätigt.[1]

Der Hauptunterschied liegt in der wesentlich auf einem anderen Princip als bei uns beruhenden Stimmführung der Melodie, Mangel jeder harmonischen Grundlage[2] und vor allem im Mangel an Empfindung für sinnliche Klangschönheit. In dieser Beziehung däuchten mir die Chinesen blutsverwandt mit unseren hochmusikalischen Czechen. Wer so eine herumziehende böhmische Capelle gehört (Clarinette in *D* oder *Es*, Bombardon, Trompete), der kann sich eine Vorstellung von chinesischer Musik machen.

Dieser gottesjämmerlich leere, jeder sinnlichen Klangschönheit entbehrende Schall möchte einen zur Verzweiflung bringen, geradeso wie ein chinesischer Musikvortrag.

Man findet diesen Mangel an Empfindlichkeit für Klangschönheit in Europa häufiger als man erwarten sollte. Ich erinnere mich sehr genau vor einem Jahre etwa in einer südslavischen österreichischen Gegend in ähnlich haarsträubender Weise die tiefsinnige Melodie der österreichischen Volkshymne von Vater HAYDN durch eine analog zusammengesetzte Capelle in erschrecklicher Weise verballhornt und zu einem unleidlichen Ohrengeschinde herabgewürdigt gehört zu haben. Die *Es*-Clarinette schrie vorlaut und infolge dessen

[1] *Orchesterabende.* HECTOR BERLIOZ, II. Bd., p. 33 (deutsche Ausgabe von POHL).

[2] Um die chinesische Musik europäischen Ohren verständlich zu machen, habe ich bis jetzt ein Lied so harmonisirt, dass es den chinesischen Eindruck wiedergibt, im Laufe der Zeit hoffe ich mehrere bearbeiten zu können.

mit widerlichem Gekreische die im Rhythmus und Tempo total vergriffene Melodie, die Trompete platzte mit ihrer Begleitung, deren Tonhöhe weder mit der melodieführenden Stimme, noch mit dem Bass im Zusammenhang war, dazwischen, während das Bombardon katzenjämmerlich den Bass dazu grunzte, und das unmusikalischeste Instrument, das Schosskind musikalisch sein wollender unmusikalischer Musikbolde, die grosse Trommel auf jedem guten Takttheil sinnlos dazu pumperte. Dies war die getreueste Copie chinesischer Musik, wie man sie in chinesischen Theatern verkosten kann, mit den Mitteln unseres europäisch gleichschwebenden Tonsystems hervorgebracht, ohne dass ein Unterschied gegen die Tonhöhe der Chinesen wahrzunehmen gewesen wäre.

Und so wie unsere hochmusikalischen Slaven der deutschen Erziehung für Klangfülle und Klangschönheit bedürfen, um wahrhaft schöne musikalische Werke zu schaffen, wie ein Smetana und Dwořak, so bedürfte es nur einer speciellen Erziehung des chinesischen Ohres für Klangschönheit, um die Wunder der chinesischen Musik dem Europäer geniessbar zu machen.

Textkritische Glossen zu den Proverbien Cap. 23 und 24.

Von

D. H. Müller.

Mein verehrter Freund und College Gustav Bickell hat in dieser *Zeitschrift,* Band v, S. 271 ff. den ‚Die Worte der Weisen' überschriebenen Anhang zu den Proverbien behandelt und dabei eine Reihe von textkritischen Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen, die theilweise sehr glücklich, mindestens aber sehr anregend und lehrreich sind, weil sie die ungesunden Stellen und die Schwächen des Textes klarlegen. Ich werde hier, zum Theil in Anschluss an Bickell, einige Textesherstellungen vorschlagen und daneben die abweichenden Lesungen Bickells geben:

		Bickell	
אל תינע להעשיר[1]	xxiii, 4a	אל תינע להעשיר	4a
כי עש[ר] יעשה לו כנפים	5b	מבינתך חדל התעות	4b
כנשר יעוף השמים	5c	כי עשר יעשה לו כנפים	5b
התעיף עיניך בו ואיננו	5a	כנשר יעוף השמים	5c

Bemühe dich nicht reich zu werden,
Denn der Reichthum schafft sich Flügel an.
Wie ein Adler fliegt er gen Himmel,
Lässt du deinen Blick ihm nachfliegen, ist er verschwunden.

[1] Text. Mas. add. מבינתך חדל. Diese Worte sind hier rhythmisch und dem Sinn nach überflüssig. Dagegen fehlen sie in dem folgenden Tetrastich.

		Bickell	
באזני כסיל אל תדבר	xxiii, 9ª	9ª	באזני כסיל אל תדבר
מבינתך חדל	5ᵇ	9ᵇ	כי יבוז לשכל מליך
כי יבוז לשכל מליך	9ᵇ	8ᵇ	ושחת [לרק עמלך]
ושחת דבריך הנעימים [1]	8ᵇ		דבריך הנעימים

In die Ohren des Thoren rede nicht,
Deine Einsicht enthalte ihm vor;
Denn er wird deine verständigen Worte geringschätzen,
Und du hast so deine schönen Worte vergeudet.

התרפית ביום צרה	xxiv, 10		[אל תבטח ברב חילך
[ביום צרה] צר כחכה			וידיך אל תרפין
הצל לקחים למות	11	10	ביום טובה] התרפית
ומטים להרג אם תחשך			ביום צרה צר כחך
כי תאמר הן לא ידענו זה	12	11	הצל לקחים למות
הלא תכן לבות הוא יבין			ומטים להרג אם תחשך
ונצר נפשך הוא ידע		12ᶜ	ונצר נפשך הוא ידע
והשיב לאדם כפעלו		12ᵈ	והשיב לאדם כפעלו

Bist du lässig gewesen am Tage der Noth (Anderer),
[So wird am Tage der (deiner) Noth] deine Kraft eng sein (versagen).
Errette [darum] die zum Tode Geschleppten
Und die zur Schlachtbank Wankenden halte doch zurück.

Sagst du: Wir haben dies nicht gewusst! —
Wahrlich, der die Herzen prüft, der merkt es
Und der deine Seele beobachtet, der weiss es
Und er vergilt dem Menschen nach seinem Werke.

Der Ausfall des zweiten ביום צרה erklärt sich leicht, weil es von dem oberflächlichen Leser als eine Dittographie angesehen werden musste.

אל תהי עד ח[מס] ברעך	xxiv, 28	28	אל תהי עד חנם ברעך
והפיתית בשפתיך			והפיתית בשפתיך
אל תאמר אשיב לאיש כפעלו	29	29	אל תאמר כאשר עשה לי
כאשר עשה לי כן אעשה לו			כן אשיב לאיש כפעלו

[1] Dass der erste Halbvers פתך אכלת תקיאנה nicht hierher gehört, hat schon Bickell erkannt, dessen Verdienst es ist, in das Chaos dieser Verse Ordnung gebracht zu haben.

Tritt nicht als falscher[1] Zeuge auf gegen deinen Nächsten
So dass du bethörest durch deine Lippen.
Sage nicht: Ich will dem Manne vergelten nach seiner That,
Wie er mir gethan hat, also will ich ihm wieder thun.

Durch eine leichte Umstellung in V. 29 ist also die Rhythmik vollständig hergestellt worden.

		Bickell	
על שדה איש עצל עברתי	xxiv, 30	30	על שדה איש עצל עברתי
ועל כרם אדם חסר לב			ועל כרם אדם חסר לב
והנה עלה כלו קמשונים	31	31	כלו קמשונים חרולים
כסו פניו חרלים			ונדר אבניו נהרסה
[משוכת חדקו הסרה]			
ונדר אבניו נהרסה		32	ואחוה אנכי אשית לבי
			ראיתי לקחתי מוסר
ואחוה אנכי אשית לבי	32	vi, 9	עד מתי עצל תשכב
ראיתי לקחתי מוסר			מתי תקום משנתך
מעט שנות מעט תנומות	33		
מעט חבוק ידים לשכב		33 = vi, 10	מעט שנות מעט תנומות
ובא מתהלך רישך	34		מעט חבוק ידים לשכב
ומחסריך כאיש מגן		34 = vi, 12	:ובא כמהלך רישך
			ומחסריך כאיש מגן

Am Felde eines faulen Mannes bin ich vorübergegangen
Und am Weinberge eines unverständigen Menschen.
Und siehe, er war ganz aufgegangen in Disteln,
Bedeckt war seine Fläche mit Brennnesseln.
[Seine Dornhecke war entfernt]
Und seine Steinmauer niedergerissen.

Und ich besah es, richtete meinen Sinn darauf,
Merkte es und zog mir die Lehre daraus:
‚Noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,
Ein wenig die Hände in einander legen, um zu ruhen‘
Und es kommt wie ein Wanderer deine Armuth,
Und dein Mangel wie ein Gewappneter.

[1] Für חנם ist wohl nach Exod. 23, 1; Deut. 19, 16; Ps. 27, 12 und 35, 11 חמס zu lesen. עד חנם gibt keinen Sinn und widerspricht dem in V. 29 ausgesprochenen Zwecke. Die Uebersetzung ‚falscher Zeuge‘ ist nicht ganz zutreffend. Denn עד חמס ist ein Zeuge, durch dessen Aussage die Gewaltthätigkeit und der Raub gefördert werden. Umgekehrt ist Ps. 25. 19 שנאת חנם für שנאת חמס zu lesen.

Wie man sieht, theile ich das Stück in zwei sechszeilige Sinnstrophen ein, wogegen Bickell drei Tetrastichen ansetzt. In Vers 31 zieht Bickell die drei Stichen durch Weglassung von Wörtern in zwei zusammen, während ich einen Stichos einfüge und dadurch vier Stichen bekomme. Endlich schiebt Bickell nach V. 32 den V. vi, 9 ein. Mir scheinen Sinn und Rhythmik für die von mir vorgeschlagene Gliederung zu sprechen. Ich muss aber den Einschub durch einige Worte begründen.

Beide Strophen zeigen in allen Theilen den parallelismus membrorum, nur 31^c steht ganz vereinsamt da. Ausserdem ist anzunehmen, dass ein wohlverwahrtes Feld oder ein gut geschützter Weingarten nicht nur eine Steinmauer, sondern auch eine Dornhecke haben. Und in einem vernachlässigten Felde oder einem vernachlässigten Weingarten muss die Mauer niedergerissen und die Dornhecke entfernt sein.

In der That heisst es Jes. 5, 5 von einem solchen Weingarten:

הסר משוכתו והיה לבער
פרוץ גדרו והיה למרמס

Entfernen seine Hecke, dass er dem Abweiden verfällt,
Niederreissen seine Mauer, dass er verfällt dem Zertreten.

Wie sich nun ‚Mauer‘ zu ‚Hecke‘, so verhält sich ‚Steinmauer‘ zu ‚Dornhecke‘. Es muss also dem נדר אבנים entsprechen משוכת חדק (Prov. 15, 19) und Micha 74: טובם כחדק ישר[1] ממסוכה.

Zu vergleichen ist ferner Hosea 2, 8:

לכן הנני שך את דרכ[ה] בסירים
וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא

Demnach ergibt sich mit, ich möchte sagen, nahezu mathematischer Gewissheit für unsere Stelle die Ergänzung: מְשׂוּכַת חֲדָקוֹ הֻסָּרָה, und dieses הסרה, das mit נהרסה vier gleiche Buchstaben in leichter Umstellung gemein hat, erklärt bis zu einem gewissen Grade den Ausfall des Halbverses.

[1] Oder wie Andere lesen: ישרם מסוכה.

Anzeigen.

Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, Heft 1. St. Pétersbourg, Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences (in Leipzig Voss' Sortiment, G. Haessel), Preis 7 Mark; 2 Rbl. 80 Kop.

Eine hochwillkommene und sehr interessante Publication, die um so freudiger zu begrüssen ist, als sie durch die Bezeichnung ‚Heft 1' weitere wichtige Mittheilungen über die Resultate der russischen Expedition nach Turfan sicher in Aussicht stellt. Aber schon das Vorliegende genügt, um das Interesse des Fachmannes wie des Laien auf das Lebhafteste zu fesseln.

Seit der Entdeckung der berühmten Bower-MSS vor 10 Jahren ist unsere Aufmerksamkeit auf das chinesische Ostturkestan gerichtet und mit wachsendem Staunen sehen wir dort eine ganze verschüttete Cultur buddhistischen, respective gräco-buddhistischen Gepräges an den Tag kommen. Wir verdanken ihr die ältesten bisher bekannten indischen Handschriften, eine ganze Anzahl von Manuscripten und Holzdrucken in verschiedenen Sprachen und Schriftcharakteren, die — bisher völlig unbekannt — noch des Entzifferers harren. Wir verdanken ihr eine Fülle von alten Münzen, Siegeln, Terracotten, Thongefässen, Bildwerken aller Art, Malereien auf Stuck und Holz u. a. m. Wie schon Kutschar, Khotan, Takla Makan, so liefert nun

auch das Gebiet von Turfan im Norden des Landes der Forschung seinen werthvollen Beitrag. Ueber dies Gebiet und die dort schon gemachten Funde gibt einen trefflichen Ueberblick der erste Theil des vorliegenden Heftes, der Bericht des Oberconservators KLEMENTZ über die von ihm ausgeführte Expedition. Nach einer interessanten historisch-geographischen Einleitung schildert er uns, was er an Städteruinen, Einzelbauten, Grabalterthümern, Höhlenbauten, Malereien, Inschriften, Handschriften und Holzdrucken entdeckt oder erworben. Den interessantesten Theil dieser Entdeckungen bilden wohl die buddhistischen Mönchshöhlen mit ihren zahlreichen Malereien und Inschriften. Mehr als 160 solcher Höhlen von verschiedenem Typus hat KLEMENTZ besichtigt, ein Viertel davon war im Inneren ganz mit Malereien und Inschriften bedeckt. Unter den letzteren finden sich Sanskrit-Inschriften, chinesische, besonders viele in uigurischer Sprache, und endlich auch alttürkische Runen, fast identisch mit denen vom oberen Jenissei, deren Entzifferung wir W. THOMSEN und RADLOFF verdanken. Reiche Schätze hat die Expedition nach St. Petersburg mitgebracht, aber nicht den tausendsten Theil dessen, was an Ort und Stelle zurückgeblieben ist, obwohl nur ein kleiner Theil des ausgebreiteten Gebietes durchstöbert wurde (cf. p. 50).

Nicht minder interessant ist der zweite Theil des vorliegenden Heftes: Altuigurische Sprachproben aus Turfan, von W. RADLOFF. Unter den von dem ausgezeichneten Kenner türkischer Sprachen behandelten Denkmälern treten neben den alttürkischen Runen namentlich mehrere geschäftliche Documente hervor, die etwa dem 10. Jahrh. n. Chr. entstammen dürften. Sie gewähren uns einen höchst werthvollen Einblick in die Culturstufe, auf welcher die Uiguren des Turfan-Gebietes zu jener Zeit standen, und haben durchaus ein allgemein menschliches Interesse. Eine Reihe schöner Tafeln mit Lichtdrucken der entdeckten Monumente, zahlreiche Abbildungen im Text und eine Karte des Gebietes erhöhen den Werth der Publication.

Wir können der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften zu diesen schönen Entdeckungen nur von Herzen Glück wünschen.

Mögen dieselben guten Fortgang haben! Möge auch das unter dem Eindruck dieser Funde auf dem Internationalen Orientalisten-Congress zu Rom gebildete internationale Comité zur Erforschung von Centralasien, respective Ostturkestan, seinen wichtigen Zweck erfüllen! Möge sich ihm die Sympathie der massgebenden Kreise in allen Culturländern nicht versagen, ebensowenig wie das Interesse des grösseren Publicums! Wir brauchen auch dieses und appelliren an seinen Beistand.

Indologisches für ein grösseres Publicum. Aus Indien und Iran. Gesammelte Aufsätze von HERMANN OLDENBERG, Berlin 1899. — *Alt-Indien.* Culturgeschichtliche Skizzen von ALFRED HILLEBRANDT, Breslau 1899. — *Die Çukasaptati* (textus ornatior), aus dem Sanskrit übersetzt von RICHARD SCHMIDT, Stuttgart 1899.

Wir brauchen das Interesse des grösseren Publicums! Das wird wohl allen Fachgenossen gerade jetzt im Hinblick auf die Begründung des ‚India Exploration Fund‘ und des internationalen Comités zur Erforschung von Centralasien deutlich sein. Wir appelliren an die Opferwilligkeit weiterer Kreise zu Gunsten unserer indologischen Untersuchungen. Ehe man opfert, muss aber verständnissvolles Interesse vorhanden sein. Solches zu wecken sind indologische Publicationen in allgemein verständlicher Form an erster Stelle berufen, und wir werden dieselben mit umso grösserer Freude begrüssen, wenn sie dazu angethan sind, auch dem Forscher manche Belehrung und Anregung zu bieten, wie solches bei den vorliegenden Büchern der Fall ist.

Es gilt das besonders von OLDENBERGS Buch *Aus Indien und Iran.* Geistvoll und anregend geschrieben, ist es ganz dazu angethan, das Interesse grösserer Kreise zu wecken, aber auch Indologen und Iranisten werden es mit Nutzen lesen. Namentlich die beiden grösseren Aufsätze ‚Die Religion des Veda und der Buddhismus‘, und ‚Zarathustra‘ verdienen hervorgehoben zu werden. Mit OLDENBERGS Schilderung der religionsgeschichtlichen Stellung des Veda

finde ich mich wesentlich in Uebereinstimmung; Abweichungen in Details, wie z. B. in der Frage nach dem Ursprung und Wesen des Pûshan, den der Verfasser mit Hermes zusammenbringt, kommen dabei nicht in Betracht. In dem Aufsatz ‚Zarathustra' ist die Gestalt des Propheten und Religionsstifters, sowie seine Umgebung höchst lebendig charakterisirt und der Ursprung des grossen Gottes Ahura Mazdâ schön entwickelt. Dass OLDENBERG an der Ansicht von der ursprünglichen Identität dieses Gottes mit dem indischen Varuṇa festhält, ist meiner Meinung nach durchaus das Richtige. Seiner Theorie von der ursprünglichen Mondnatur dieses indo-iranischen Gottes stehe ich nicht mehr so entschieden gegensätzlich gegenüber, wie noch vor einigen Jahren.

Auch HILLEBRANDTS Buch *Alt-Indien* bietet viel Schönes und Anregendes und wird gewiss ebenfalls dazu beitragen, das Interesse für Indien in weitere Kreise zu tragen. Ich hebe namentlich hervor die Aufsätze: ‚Das heutige Indien', ‚Brahmanismus und Volksthum', ‚Unterricht und Erziehung', ‚Buddhismus', ‚Materialisten und Skeptiker'. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt des Buches würde aus dem Rahmen einer Fachzeitschrift herausfallen.

Die Uebersetzung der Çukasaptati von RICHARD SCHMIDT bildet eine dankenswerthe Ergänzung seiner Ausgabe des textus ornatior dieses Werkes. Sie wird insbesondere Märchenforschern und Folkloristen willkommen sein. Vielfache Härten und Dunkelheiten der Uebersetzung fallen wohl im Wesentlichen dem Original zur Last. Allerdings wohl nicht immer. Wendungen wie z. B. p. 28 ‚mein ganzes Vermögen bringt er durch masslose Verschwendung unter', oder p. 32 ‚vor dem Essen breitete sie zu den Füssen des Gatten Basilienkraut nieder', p. 47 und 48 ‚der Sündensohn von einem Wegwurfe' u. dgl. lassen sich schwer rechtfertigen. Auch p. 36 ‚endlos arm' oder p. 29 ‚in einer Stadt mit der Benennung Somapura' u. dgl. ist nicht geschickt ausgedrückt; p. 54 ‚ein Apsarase' statt ‚eine Apsaras' ist natürlich ein Druckfehler.

Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde, begründet von Georg Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn, Bd. i, Heft 1, *A.* Georg Bühler von Julius Jolly; Bd. ii, Heft 1, *B. The Atharvaveda* by M. Bloomfield; Bd. iii, Heft 9, *Astronomie, Astrologie und Mathematik* von G. Thibaut (sämmtlich Strassburg 1899).

Alle Freunde der Indologie haben freudigst die Nachricht begrüsst, dass die Fortsetzung dieses wichtigen Unternehmens auch nach dem so unerwarteten und erschütternden Tode seines Begründers gesichert sei, und in keine geeigneteren Hände konnte dieselbe ohne Zweifel gelegt werden, als in diejenigen F. Kielhorns. Wir freuen uns, den kräftigen Fortgang der Arbeit jetzt durch das Erscheinen dreier weiterer Hefte bestätigt zu sehen.

Das erste derselben, Bd. i, Heft 1, *A.* — Georg Bühler von Julius Jolly — erfüllt eine Pietätspflicht gegenüber dem Manne, der die Seele und die treibende Kraft des ganzen Unternehmens gewesen ist, zugleich ein nicht hoch genug zu schätzender, für immer unersetzlicher Mitarbeiter. Alle Freunde und Verehrer des Verstorbenen werden den warm geschriebenen, schönen Lebensabriss Georg Bühlers von Jolly mit Befriedigung lesen und dem Verfasser für denselben dankbar sein. Derselbe erhält noch besonderen Werth durch die Mittheilung der von Bühler selbst aufgesetzten, bis zum Jahre 1878 reichenden kurzen Selbstbiographie, welche derselbe auf Anregung seines Schwagers, Pfarrers Frick in Zürich, für die Familie seiner Braut und späteren Gattin im genannten Jahre verfasste. Man kann nur bedauern, dass diese Aufzeichnungen nicht weiter reichen. Die Mittheilungen aus der indischen Zeit Bühlers werden mehrfach durch seine Briefe an Nöldeke ergänzt, welche deren Empfänger freundlichst zur Verfügung gestellt hatte. Jollys Arbeit bildet ein würdiges Gegenstück und eine werthvolle Ergänzung zu der ‚in memoriam Georg Bühler' herausgegebenen, reichhaltigen Nummer des *Indian Antiquary* (Vol. xxvii, December, Part ii, 1898). Ein sehr gelungenes Bildniss Bühlers in Heliogravüre gereicht dem Hefte zu besonderem Schmuck.

Einen höchst werthvollen Abschnitt der Serie, dessen sich namentlich alle Vedisten freuen werden, bildet Band II, Heft 1, *B.* — *The Atharvaveda* by M. BLOOMFIELD. Die bekannten Vorzüge, welche alle Arbeiten des hervorragenden amerikanischen Indologen auszeichnen, — sein umfassendes Wissen, sein klarer Blick, sein eindringender Scharfsinn, verbunden mit grosser Gerechtigkeit und vorurtheilsloser Unparteilichkeit, — haben diese Arbeit zu einer mustergültigen sich gestalten lassen. Insbesondere interessant ist der erste Theil, welcher den AV im Allgemeinen behandelt, — seinen Charakter und seine Chronologie; seine specielleren Beziehungen zu den Gṛhyasūtras; seine Namen und die Schulen, die ihm zugeschrieben werden; die zu ihm gehörige Literatur; seine Stellung in der indischen Literatur im Allgemeinen und in der Ritualliteratur im Besonderen. — Ganz richtig weist BLOOMFIELD p. 14 unter Anderem auch darauf hin, dass in einem Ṛcaka der Kaṭha-Schule, welches ich beschrieben habe, AV 11, 2 in der Form der Pâippalâda-Çâkhâ erscheint. Es musste von vornherein wahrscheinlich sein, dass die Kaṭhas den AV in der Pâippalâda-Recension benutzten, da dieselben ja ebenso wie die Pâippalâdins speciell in Kaschmir ihren Sitz haben. Diese von mir schon lange gehegte Voraussetzung bestätigt sich hier und wohl noch an einigen anderen Punkten. Eine nähere Untersuchung der Frage muss ich natürlich bis zum Erscheinen des in Aussicht stehenden, von BLOOMFIELD und GARBE besorgten Facsimile-Druckes des AV-MS der Pâippalâda-Schule verschieben.

Der zweite Theil der BLOOMFIELD'schen Arbeit ist der Redaction und äusseren Form des AV in der bisher allein uns vorliegenden Redaction der Çâunaka-Schule gewidmet. Der dritte Theil dem Inhalt des AV in der Redaction dieser Schule. Ein vierter endlich behandelt noch eingehend das zugehörige Gopatha-Brāhmaṇa. Mit dem warmen Dank für die gebotene werthvolle Gabe verbinde ich den Ausdruck des Wunsches einer baldigen Fertigstellung der Facsimile-Ausgabe der Pâippalâda-Recension des AV., die wir in erster Linie ebenfalls der energischen Initiative BLOOMFIELDS zu verdanken haben werden.

Nicht minder werthvoll ist Band III, Heft 9, *Astronomie, Astrologie und Mathematik* von G. THIBAUT. Auch hier ist der rechte Mann für die schwierige Aufgabe gefunden worden. Es ist zu bewundern, mit welcher Klarheit und Fasslichkeit THIBAUT den immerhin doch sehr spröden Stoff behandelt.

Nach einer historischen, das Studium der respectiven indischen Wissenschaften in Europa behandelnden Einleitung bespricht THIBAUT zunächst die Astronomie der Inder, welcher der Haupttheil des vorliegenden Heftes gewidmet ist, und zwar theilt er dieselbe in drei Perioden ein: 1. die vedische Periode; 2. die mittlere Periode (Jyotisha-Vedâñga, Sûryaprajñapti, Purâṇas etc.); 3. die dritte Periode (die Siddhântas und die spätere Astronomie). Ihrer Natur nach ist eine genaue Abgrenzung der ersten und zweiten Periode schwer möglich; dennoch wird man die Unterscheidung für berechtigt halten dürfen. Die dritte hebt sich deutlich von den ersten beiden ab.

Das zweite Capitel des Heftes ist der Astrologie, das dritte der Mathematik gewidmet, welche manche Leser vielleicht gern etwas ausführlicher behandelt gesehen hätten.

Zum Schluss vermag ich einen kleinen Stossseufzer bezüglich der Abkürzungen in den Citaten nicht zu unterdrücken. Die grosse Kürze und Formelhaftigkeit derselben erschwert bei der bedeutenden Anzahl der in Betracht kommenden Werke die Lectüre aller Hefte des Grundrisses sehr bedeutend und nöthigt zu immerwährendem Nachschlagen. Man kann doch *AWAW* durchaus nicht gleich als *Abhandlungen der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien* erkennen, oder *BKSGW* als *Berichte der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (BLOOMFIELD) u. dgl. m. Wenn nun noch die verschiedenen Mitarbeiter sich verschiedener derartiger Formeln bedienen, so wird die Sache erst recht misslich und unbequem. So kürzt z. B. BLOOMFIELD das Aitareya-Brâhmaṇa nicht, wie bisher wohl üblich gewesen und empfehlenswerther sein dürfte, durch Ait. Br., sondern durch AB ab, THIBAUT dagegen durch Ai. Brâ.; während BLOOMFIELD das gebräuchliche AV für Atharvaveda zweifellos mit Recht verwendet, setzt THIBAUT dafür Ath. S. (Athar-

vaveda-Saṃhitâ) u. dgl. m. Solche Discrepanzen sollten vermieden werden, da sie die ohnehin vorliegende Unbequemlichkeit noch vergrössern. Ueberhaupt aber wäre es wünschenswerth, wenn der Grundriss weniger ganz formelhafte, auf den ersten Blick völlig unverständliche Abkürzungen bieten wollte, welche alle sich zu merken wirklich nicht leicht ist. Ich glaube nicht, dass die damit erreichte Raumersparniss die so bewirkte Unbequemlichkeit aufwiegt. Die doch nur praktischem Bedürfniss dienenden Abkürzungen müssen auch wirklich praktisch sein, sonst verfehlen sie ihren Zweck.

Doch das ist schliesslich nebensächlich. Was der Grundriss bietet, ist so viel und so werthvoll, dass vor allem Andern wärmster Dank am Platze ist, dem ich mit Freuden hier Ausdruck gebe.

Wien, December 1899.

L. v. Schroeder.

Kleine Mittheilungen.

Consonanten-Permutation im Armenischen. — Friedrich Müller stellte armen. կնիք *kniq* zu neupers. نگین *nigīn,* armen. կանուխ *kanuch* zu neupers. کهن *kahun.* Andere bekanntere Fälle sind թշնամի *ṭšnami* ‚Feind‘ gegenüber neupers. دشمن *dušmän* — mit Anlehnung an թշնամանք *ṭšnamanq* = neupers. دشنام *dušnām* ‚Schimpf‘ — մուրհակ *murhak* ‚Urkunde‘ gegenüber neupers. مهر *muhr* ‚Siegel‘, ճախարակ *tšacharak* gegenüber neupers. چرخ *tšarch* ‚Rad‘, բաշխք *bašchq* ‚Antheil, Los‘, sowie բաշխեմ *bašchem* ‚ich theile aus‘ gegenüber neupers. بخشیدن *bachšīdän* ‚schenken‘, աշխարհ *ašcharh* ‚Welt, Land‘ gegenüber neupers. شهر *šahr* ‚Stadt‘. Auffallender ist die Versetzung, resp. Umstellung der Consonanten z. B. in armen. կարկուտ *karkut* ‚Hagel‘ gegenüber neupers. تگرگ *tägärg* ‚Hagel‘, in armen. ներկ *nerk* ‚Farbe‘ gegenüber neupers. رنگ *räng* ‚Farbe‘. — NB. Farbe heisst im Armenischen auch երանգ *jerang,* also = رنگ mit Vorschlag von ե, aber in anderem Sinne, sowie գոյն *gujn* = گون *gūn.* — Natürlich darf diese Erscheinung nur mit Vorsicht weiter verfolgt werden: անթառամ *anṭaṛam* bedeutet ‚unverwelkt, nicht verwelkend‘ und ist auch die armenische Bezeichnung für den ‚Fuchsschwanz ἀμάραντος‘ doch ist das Wort echt armenisch von ան und թառամիմ *ṭaṛamim* ‚ich verwelke‘ (das Griechische kommt bekanntlich von μαραίνω her). So könnte որմ (*w*)*orm* ‚Mauer‘ als permutirtes *mur-us* erscheinen. Wie steht es aber um den armenischen Ausdruck für ‚Gans‘, nämlich սագ *sag?* Verkehrt gelesen stellt sich das Wort als *gas* dar. Das

neupersische غاز *ġāz* ‚Gans' gehört jedoch nach HÜBSCHMANN, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache* nicht zu sanskr. *haṃsa*, griech. χήν, lat. *anser*, sondern ist nach demselben türkischen Ursprungs: türk. قاز *kaz* ‚Gans' (so auch im Ossetischen und in diversen kaukasischen Sprachen). Vgl. auch ungarisch *kácsa* ‚Ente'. — Doch sei dem wie ihm wolle. Thatsache ist, dass den Armeniern ein gewisser Hang zum Versetzen von Consonanten nicht abgesprochen werden kann, wie Herr P. WARTAN MELCHISEDECH mich aufmerksam zu machen so gütig war. Man sagt im Neuarmenischen z. B. *wlal* statt լուալ *lwal* ‚waschen', *sorwil* statt սովրիլ *sowril* ‚lernen'. Beim Türkischreden passirt es gerade Armeniern häufig, dass sie Consonanten mit einander vertauschen, wie sie z. B. statt türk. كرپى *kirpi* ‚Igel' *kipri*, statt türk. يالكز *jalynyz* ‚allein, nur' *janlyz* sprechen; andere Beispiele sind: türk. اكشى *ekši* ‚sauer' *eški*; türk.-arab. غيرت *ġajret-ġarjet* und so öfter bei *ajr*, wie in türk.-arab. حيرت *ḥajret, ḥarjet*, حيران *ḥajran, ḥarjan* und vice versa مريم *marjem, majrem*. Lautversetzung liegt wohl auch vor in մատիտն *matit(n)* gegenüber arab. مداد *midād*, das im Neupersischen ‚Bleistift' (vgl. ital. *matita*) bedeutet und in խոհեմ *chohem* ‚klug', das an syr. ܚܟܝܡ *ḥåkhem* erinnert.

Armenisch կրճել *krtšel* ‚(*mit den Zähnen*) *klappern, knirschen*' *auch* կրճտել *krtštel*. — Vgl. HÜBSCHMANN, *Armen. Grammatik* I, 2 Echt armenische Wörter, Nr. 220. Zur Ergänzung des dort Gesagten möchte ich mir zu bemerken erlauben, dass im Neupersischen, wie mir ein geborner Perser mittheilte, die Phrase دندان كريچه كردن *dändān girītšä* (oder كرچه *giritštšä*, nach der Behauptung eines anderen Persers كروچه *gurūtšä*) *kärdän*, soviel wie das armenische կրճել ատամանց *krtšel atamanṭṣ*, also ‚mit den Zähnen knirschen' bedeutet. So verbesserte der erstere dieser beiden Perser das im ‚Monsieur Jourdan' (WAHRMUND, p. ١٧, l. Z. und ROGERS, *Persian plays*, p. 151) stehende غريچه (nach WAHRMUND mit غريو zusammenzustellen, und von ROGERS durch ‚a mournful cry' übersetzt) in das obgenannte كريچه *girītšä*, also كريچه كنان *girītšä kunān* durch ‚(mit den Zähnen) knirschend' zu übersetzen! KAZIMIRSKI, *Vocab. franç.-persan*, gibt s. v.

‚grincer' خرچ خرچ کردن (*ch[i]ritši ch[i]ritši kärdän*), WOLLASTON, *A complete engl.-persian dictionary* s. v. *gnash* transcribirt dieses خرچ durch *khirch*, bringt aber auch die Phrase دندان خرچه کردن *dandán khirchah kardan* (s. v. *gnash*, p. 487, C. 2). NB. ‚Mit den Zähnen knirschen' heisst auf Türkisch غجر دامق *ġydžyr-damak*; sollte dieses *gydžyr* (die Endung *da* steht statt لا *la* bei den von اسماء اصوات hergeleiteten, also onomatopoetischen Verben, wie چاتر-دامق *tšatyr-damak* ‚klatschen', طنغر-دامق *ṭynġyr-damak* ‚klirren' u. dgl.) mit armen. կրճ(-ել) nicht gar identisch sein? կրճ in westarmenischer Aussprache *g-r-dž* und غجر = *ġ-dž-r* — also Umstellung von *r* und *dž*.

Armenisch թրթուր *ṭrṭur* ‚*Raupe*'. — Vgl. HÜBSCHMANN, *Armen. Grammatik* I, 2 Syrische Wörter, Nr. 30. Im Türkischen heisst die Raupe nicht blos يپراق قوردى *japrak kurdu*, eigentl. ‚Blatt-Wurm' (ähnlich dem neupers. کرم درخت *kirm-i diracht*, eigentl. ‚Baum-Wurm'), sondern auch طرطيل *ṭyrṭyl*, welches Wort wohl mit dem armenischen թրթուր *ṭrṭur* identisch ist.[1] S. ZENKER, HINDOGLU, BARBIER DE MEYNARD s. v. auch andere Bedeutungen! und WIESENTHAL s. v. chenille.

Armenisch քաղաք *qayaq* ‚*Stadt*', *arab.* قلعه *ḳal'a* ‚*Festung*' *und pers.* کلات *kälāt* ‚*Burg*'. — Das arabische قلعه *ḳal'a* passt zu mazandar. *kälā* ‚Stadt, Dorf' weit besser, als zu کلات, mit welchem dasselbe FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 237 identificirt. Man vergleiche zu arab. ع + *a* = neupers. *ā* das arab. ملعقة *mil'aka* ‚Löffel' und das neupers. ملاقه *malāqa* (v. VULLERS s. v.). HÜBSCHMANN hielt die Zusammengehörigkeit von քաղաք und *kälā* für nicht wahrscheinlich (*Armen. Grammatik* I, 2, Syr. Wörter, Nr. 121). Könnte dieselbe nicht durch den neupersischen Plural von arab. قلعه, nämlich قلعجات *ḳal'a-dž-āt*, vermittelt werden? Das ج *dž* ist doch ein von der eigentlichen arabischen Pluralendung *āt* arabisirtes persisches *k*? Könnte da nicht eine Grundform *kalāk* ange-

[1] Also armenisches Lehnwort im Türkischen.

setzt werden? Wohl bilden im neuesten Neupersischen auch andere arabische Nomina auf ه denselben Plural auf هجات *ä-džāt* wie عملهجات *'amälädžāt,* فعلهجات *fa'alädžat* und wird auslautendes arabisches ه *ä* von der persischen Endung ī auch nach persischer Analogie in *g* verwandelt, wie in جلگی *džumlägī,* von arab. جمله *džumlä* oder خاصگی *chāṣṣägī,* von arab. خاصه *chāṣṣä.*

Arabisch مجهول = جاهل. — Ich habe bei Besprechung des von GUIDI edirten und übersetzten abessinischen Gesetzbuches ‚Fetḥa Nagast', *WZKM.* XIII, p. 379 darauf hingewiesen, dass arab. مجهول (eigentl. ‚nicht gewusst') im Hindustani im Sinne von ‚indolent, lazy' gebraucht wird und dass im Neupersischen das active Participium, جاهل *džāhil* = ‚nicht wissend', vulgär wenigstens eher ‚jung' bedeutet. (Zu dieser Bezeichnung des jungen Mannes vgl. arab. فَتًى ‚Jüngling, Junker, hochherzig' gegenüber hebr. פֶּתִי ‚einfältig, unerfahren' und türk. دليقانلى ‚Jüngling', eigentl. ‚Narrenblut'.) Man fragt: جاهل است یاپیر ‚ist er jung oder alt?' Aehnlich liegt in dem arab. معقول nicht nur die Bedeutung ‚mit dem Verstande aufgefasst oder verständlich', sondern auch die von ‚mit Vernunft begabt, vernünftig'. Das Neupersische bietet eine interessante Analogie im Gebrauch des arabischen part. pass. von شرب *šariba* ‚trinken', nämlich مشروب *mäšrūb,* eigentl. ‚das was getrunken wird', daher auch ‚Getränk'. مشروب کردن *mäšrūb kardän* heisst nämlich ‚bewässern', eigentl. ‚tränken' und das nom. instr. مشربه *mäšräbä,* arab. *mišraba,* wörtl. ‚Gefäss, aus dem man trinkt', heisst dort soviel wie ‚Giesskanne'. NB. Das bei KAZIMIRSKI s. v. ‚arrosoir' gegebene آبپاش bedeutet ‚die Rose der Giesskanne'.

‚Rauchen, Tabak rauchen.' — Der Araber ‚trinkt den Rauch' يشرب الدخان *jašrabu-d-duchāna,* auch der Türke ‚trinkt' ihn توتون ایچر *tütün itšer,* der Perser ‚zieht ihn (ein)' تنباکو میکشد *tambākū mīkäšäd.* Im Armenischen heisst ‚Tabak rauchen' (wie im Persischen) ծուխ քաշել (ծգել) *tsuch qašel* (*dzgel*), während z. B. Inder und Malayen die arabisch-türkische Anschauung theilen (hind. تنباکو پینا *tambākū pīna*; mal. *minum roko*).

‚Eid essen (trinken) = schwọren.‘ — Die Perser essen oder trinken den Eid. Man sagt dort سوكند خوردن *sougänd* (oder arab. قسم *ḳasam*) *chordän.* (NB. خوردن bedeutet ‚essen‘ und ‚trinken‘. Vgl. HÜBSCHMANN, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache,* p. 24 *ard xärin.* Im Türkischen sagt man اند ايچمك *and itšmek* [also ‚trinken‘], im Hindustani aber قسم كهانا *ḳasam khānā* [also ‚essen‘].)

MAXIMILIAN BITTNER.

RV. v. 1. — Der zweite Avasâna dieses Verses enthält einen Vergleich: *yahvā́ iva prá vayā́m ujjíhânâḥ prá bhânávaḥ sisrate nā́kam áccha*; die zum Firmament aufstrebenden Strahlen des eben entflammten Agni werden verglichen, — aber womit? wer oder was sind die *yahvā́ḥ prá vayā́m ujjíhânâḥ?*

LUDWIG übersetzt mit wenig Wahrscheinlichkeit: ‚wie die jungen (Pflanzen) hervortreibend den grünen Zweig, schiessen die Leuchten empor bis zum Himmelsgewölbe‘. Dass *yahvá* ‚jung‘ bedeute, lässt sich kaum erweisen; den Hauptbegriff ‚Pflanzen‘ ergänzt LUDWIG schlankweg hinzu; und doch gewinnt er damit nichts Befriedigendes. Denn dass der Vergleich der auflodernden Flammen mit ‚jungen Pflanzen, hervortreibend den grünen Zweig‘, ein passender und befriedigender sei, dürfte wohl nur Wenigen einleuchten.

Weit wahrscheinlicher ist GRASSMANNS Uebersetzung:

‚Wie Vögel, die empor zum Aste fliegen,
So dringen hin zum Himmel seine Strahlen.‘

Der Vergleich ist nicht übel, allein er stützt sich auf die sehr kühne Annahme, dass *yahvá* hier ‚Vogel‘ bedeuten möchte. Ich bezweifle diese Möglichkeit. Das Wort *yahvá* bedeutet ‚sich rasch oder rastlos bewegend, eilend, dahin schiessend, strömend‘ u. dgl. Als Epitheton von Vögeln wäre das ganz passend; aber dass das Wort darum geradezu ‚Vogel‘ bedeuten könne, ist doch eine sehr gewagte Annahme. Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem *vayā́m* ‚zum Aste‘. Warum sollen die himmelanstrebenden Strahlen des Feuers gerade mit den zum Aste auffliegenden Vögeln verglichen werden? Wäre es nicht weit besser, wenn dieses ‚zum Aste‘ fehlen würde,

wenn der Vergleich einfach von auffliegenden oder hoch hinauf fliegenden Vögeln redete, oder von ‚vom Aste' auffliegenden? Der Beisatz ‚zum Aste' schwächt den Vergleich ab und erscheint lediglich störend. Fliegen sie zum Aste auf und bleiben da sitzen, dann heben sie sich eben nicht zum Himmel empor, was bei dem Vergleich mit den ‚zum Firmament' (*nā́kam áccha*) strebenden Strahlen Agnis gerade als wichtiges Moment in dem tertium comparationis unmittelbar erwartet wird.

Der Vergleich mit den Vögeln wäre also an sich ein durchaus passender, und GRASSMANNS dahin gehender Gedanke muss als ein glücklicher bezeichnet werden; wir finden nur, dass 1. das Wort ‚Vögel' leider fehlt; 2. das Wort *vayā́m* ‚zum Aste' zu viel ist und geradezu stört. Liegt es da nicht nahe, zu vermuthen, dass in dem Zuviel, in dem Störenden das andrerseits Fehlende sich versteckt haben möchte? Liegt es nicht nahe, für *vayā́m* ‚zum Aste' vielmehr *váya(ḥ)* ‚Vögel' zu lesen? Ich wüsste nicht, was sich gegen die *váya ujjíhânâḥ* einwenden liesse. Die Aenderung ist keine bedeutende und wir gewinnen durch dieselbe den fehlenden Begriff, während wir zugleich den störenden loswerden. Ich möchte also lesen: *yahvâ iva prá váya ujjíhânâḥ prá bhânávaḥ sisrate nā́kam áccha* und übersetze: ‚Gleich den raschen Vögeln, wenn sie empor fliegen, streben die Strahlen (des Agni) dem Firmamente zu.'

Aus einem Briefe des Dr. M. A. STEIN (Calcutta, 14. December 1899).[1] — ‚Ihre Zuschrift traf mich zu Beginn meiner Tour in Bihar, die ich zum Zweck des Studiums der alten Topographie Magadha's unternahm, sobald mir der Anfang der Herbstferien die Möglichkeit bot, Calcutta zu verlassen. — Es war zwar noch recht heiss auf den Felshügeln von Râjagṛha, Gayâ, Hazâribâgh. Doch entschädigte mich das archäologische Interesse der von mir untersuchten Stätten reichlich für die Strapazen. Ich marschirte zuerst der Hügelkette

[1] Herr Dr. M. A. STEIN hat freundlichst den Abdruck dieser interessanten Partie seines an mich gerichteten Briefes an dieser Stelle gestattet, wofür ich ihm hiemit den besten Dank sage. L. v. SCHROEDER.

von Râjgîr entlang, die an heiligen Stätten der Buddhisten so reich ist. In Râjagṛha selbst, das Hiuen Tsiang so genau beschreibt, war nach den Untersuchungen von Cunningham etc., nicht viel Neues zu erwarten. Dagegen gelang es mir, in den weit weniger zugänglichen Hügeln westlich der alten Hauptstadt Magadha's, um das alte Yashṭivana herum, eine ganze Anzahl alter Localitäten zu identificiren, die trotz der genauen Angaben des chinesischen Pilgrims bisher nicht fixirt worden waren. Leicht wurde mir die Suche nicht, denn dichter, dorniger Jungle bedeckt hier die Hügel und in dem Dickicht zwischen dem alten Râjagṛha und Yashṭivana war es selbst auf dem Elephanten nicht leicht durchzudringen. — Ich zog dann südwärts gegen Gayâ und fand Gelegenheit, diverse Punkte der alten Topographie dieser Gegend genauer zu bestimmen, als dies bisher der Fall gewesen war. So glaube ich z. B. dem wirklichen ‚Kukkuṭapâdagiri' Hiuen Tsiangs auf die Spur gekommen zu sein, der als die Stätte von Kâçyapa's Nirvâṇa in der buddhistischen Localsage keine geringe Rolle gespielt hat.

Von Gayâ aus besuchte ich ein halbvergessenes, altes Tîrtha im Hügelland von Hazâribâgh, mit dessen Untersuchung die Regierung mich speciell beauftragt hatte. Ein amtlicher Bericht, der von ‚Buddhist sculptures' und Ruinen auf dem Hügel von Koluha sprach, hatte meine Aufmerksamkeit auf die bisher nicht untersuchte Stätte gelenkt. Ich fand in Bälde, dass die letztere in Wirklichkeit ein altes Tîrtha der Jainas ist, das, nach den zahlreichen Ruinen zu urtheilen, einst wohlbekannt gewesen sein muss. Von den Jainas seit Generationen verlassen, hat der Ort doch seine Heiligkeit im Localcult der Hindus bewahrt. Ich habe seither Belege gefunden, die darauf hinweisen, dass das Felsplateau von ‚Koluha Hill' als der Geburtsort etc., des zehnten Tîrthaṃkara, Çîtalasvâmin, verehrt wurde. Meine auf der Suche nach so manchen Kashmir-Tîrthas gewonnenen Erfahrungen haben mir bei diesen Nachforschungen oft wesentlich geholfen.

Mein leider allzu kurzer Besuch Magadhas fand seinen Abschluss in Patna-Pâṭaliputra, dessen alte Topographie mich natürlich

besonders interessirt, auch mit Rücksicht auf meine Vorarbeiten für den geographischen Abschnitt des ‚Grundriss'. Um wie viel besser liessen sich diese Vorarbeiten durchführen, wenn es mir eben vergönnt wäre, wenigstens die wichtigsten der grossen Stätten indischer Geschichte persönlich zu besuchen! Zu jenem genauen Studium der alten Topographie, wie es mir auf kaschmirischem Boden gewährt war, müsste man sich freilich mehrere Avatâras wünschen, wo es sich um das ganze Indien handelt! — Mein officieller Report über die Tour wird in Bälde abgeliefert werden und dann im Journal der Asiatic Society in London oder Calcutta zum Druck kommen.'

L. v. SCHROEDER.

From a letter of Dr. M. A. STEIN, *Calcutta, 20th Februar 1900.* — I utilized part of my Ramzan vacation during the last month for a short archaeological tour in the north-western districts of the Punjab, — a region which, as you know, has been and will remain a field of special attraction to me.

I started from Dhērī Shāhān, where I made a close inspection of the site of ancient Taxila. There can be no doubt as to the correctness of General CUNNINGHAM's identification made so long ago. But much of the superficial remains still visible in his days, is rapidly disappearing owing to the extended cultivation. The inspection of the site proved interesting also with regard to the ancient topography of this portion of the great route leading from the Kābul Valley to the Punjab proper.

Marching up the valley of the Harro River I was able to trace and survey a number of ruined Stūpas and Vihāras which had hitherto not been described. On my way back I inspected the well-known Stūpa of Bālār and found in it a small square chamber of cut slabs, corresponding exactly to the one seen by me in the Takhtaband Stūpa in Bunēr. Curiously enough this interesting feature of the structure does not appear to have been previously noticed. — A series of marches took me then down to Nīlāb, the old crossing-place on the Indus. There I was able, after a

somewhat exciting search, to trace and acquire an important Kharoṣṭhī inscription of the Śaka period. This interesting epigraphical relic which I have presented to the Lahore Museum, will be published by me in the detailed report I am preparing.

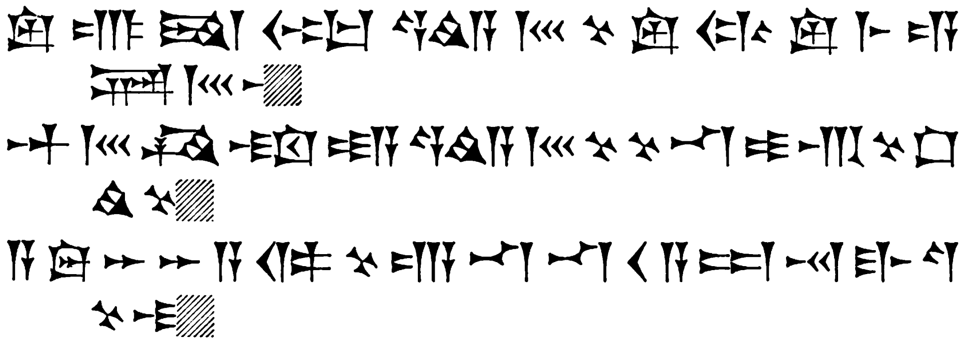
I next marched to Khairabad and crossing the Kābul river into the plains of ancient Gandhāra visited Alladhēr, Ūnd (the Udabhāṇḍa of the Turkish and Hindu 'Śāhis'), Lāhōr and other old sites near the right bank of the Indus. The ruined sites on the spurs of Mount Mahāban which had furnished so many of Major DEANE's interesting inscriptions were near enough, yet — alas — inaccessible as beyond the British border. I was, however, able to visit and survey the ruins of Suludhērī and Palōsdarra which are of interest in connection with those finds, and to secure the missing fragment of a Śāradā inscription from this neighbourhood which M. SENART had published in 1894.

I crossed the Indus close to the historic site of Torbēla where the great river emerges from the mountains. Near by are the extensive ruins of a fortified site, known as Imrān, which closely resemble the remains of this kind I saw in Swāt and Bunēr. On the left side of the Indus I was mainly taken up with tracing through the Hazāra District the ancient route which once connected Gandhāra with Kashmir. In the hills west of Abbottabad, covered with fresh snow at the time, I succeeded in identifying several old localities which interested me in connection with my Kashmir researches. I closed my tour with a rapid visit to the central valley of Urash which still retains the name of ancient Uraśā.

Notwithstanding the extent of the ground (circa 240 miles) which I had to cover by my marches within the space of little more than a fortnight, it had been a holiday as instructive to me as any I ever had in the Land of the Five Rivers.

Ein keilinschriftliches Fragment im Museum von Bucarest. — Mein verehrter College, Herr Professor E. BONMAN übergab mir einen sehr schönen Abklatsch von einem keilinschriftlichen Fragment von

43 *cm* Breite und 7 *cm* Höhe, welches sich im Nationalmuseum zu Bucarest befindet und dorthin nach einer Mittheilung des Herrn Professor TOCILESCU nebst einem Kopfe eines assyrischen Königs mit der Sammlung César Bolléac (1875) gekommen war. Es enthält drei Zeilen und ist rechts abgebrochen. Ich lese Folgendes:



Das Stück erweist sich als ein Fragment der grossen Annaleninschrift Ašur-naṣir-pals (885—860 vor Chr.), welche I RAWLINSON, Bl. 17—26 veröffentlicht ist. Nach Col. III, 119 ff., *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. 1, S. 114—115 ist das Stück folgendermassen zu ergänzen und zu übersetzen:

[*I-nu-ma Ašur bílu na-bu-u šumi-ia mu-šar-bu-u šarrû-ti-a kakka-šu la pa-da a-na i-da-at bílū-ti-a*] (119) *lu-u it-muḫ ummanât* (*mâtu*) *Lu-ul-lu-mí-í rapšāti ina* [*ki-rib tam-ḫa-ri ina kakki lu-u-šam-ḳit ina ri-ṣu-ti ša Ša-maš* (120) *u Rammân*] *ilâni tik-li-a ummanât mâtâti Na-i-ri* (*mâtu*) *Kir-ḫi* (*mâtu*) [*Šu-ba-ri-i u* (*mâtu*) *Ni-ir-bí kima Rammân ra-ḫi-ṣi íli-šu-un aš-gu-um.* (121) *šarru ša ištu í-bir-ta-an*] (*nâru*) *Diglat a-di* (*šadû*) *Lab-na-na u tâmdi rabiti* (*mâtu*) *La*[*ḳi-i* . . . . (122) *ana šípâ-šu n-šik-ni-ša.*]

[‚Als Ašur, der Herr, der meinen Namen genannt, mein Königthum gross gemacht hat, seine unüberwindlichen Waffen zur Seite meiner Herrschaft] (119) hielt, warf ich die Truppen des weiten Landes Lullume im [Kampf mit den Waffen nieder. Mit der Hilfe von Šamaš (120) und Rammân], den Göttern meines Vertrauens, über die Truppen der Lande Naïri, Kirḫi [Šubarti, Nirbi, gleich Rammân, dem Wetterer, donnerte ich. (121) Der König, der von der Furt]

des Tigris bis zum Libanon und dem grossen Meere, La-[ḳi etc. sich unterworfen hat, etc.']

Die Formel der jüdischen Responsenliteratur und der muhammedanischen Fetwâs in den sabäischen Inschriften. — Im letzten Heft der *ZDMG.*, Bd. LIII, S. 645, hat I. GOLDZIHER den Nachweis geführt, dass gewisse Schlussformeln in der jüdischen Responsenliteratur aus den muḥammedanischen Fetwâs stammen. Eine der charakteristischen Formeln ist فَعَلَ ذلك مُثابًا in einem jüdischen Responsum aus dem 11. Jahrhundert, womit GOLDZIHER die Formel der Fetwâs يُنْعِم بازالة الاشتباه مثابًا und وليُنْعِم بذكر ما عندة فى ذلك مُثابًا etc. zusammenstellt.

Es ist für die Wanderung solcher stereotyper Formeln vielleicht nicht uninteressant, auf ähnliche Wendungen in den sabäischen Inschriften zu verweisen. Ich gebe sie der besseren Vergleichung wegen in arabischer Umschrift. So heisst es Hal. 147, 9—10:

وحلفن لثوّبن شعبهو وهجرهو ثوب ينعمن لهمو

‚Und Ḥalfân möge belohnen seinen Stamm und seine Stadt mit einer Belohnung, die ihnen wohlthut.'

Hal. 149, 12—13:

وحلفن ليثوّبن همو ثوب ينعم

Endlich die Schlusswendung Hal. 681, 7—8:

فلْ يثوّبنها نعمة

‚So möge er sie belohnen mit Wohlergehen!'

ילקוט המכירי. — Von dem um die Midrasch-Literatur hochverdienten Forscher S. BUBER liegt die Edition einer neuen Midrasch-Sammlung zu den Psalmen von R. Machir b. Abba Mari (Berdyczew 1899) vor. Die Sammlung stammt aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und ist wahrscheinlich in Südfrankreich entstanden. Die Edition dieser Sammlung war durchaus nicht überflüssig, denn sie enthält, weil auf handschriftlicher Quelle beruhend, eine grosse Anzahl von Stellen, die in anderen Midraschîm nicht vorkommen und von den anderweitig bekannten Stellen oft bessere Lesarten.

Dass die Edition mit grossem Fleisse und grosser Sachkenntniss gemacht ist, versteht sich bei diesem Herausgeber, dem WÜSTENFELD der Midrasch-Literatur, von selbst.

Palmyrenisches Bild mit Inschrift. — Im Besitze des k. k. österr. archäologischen Instituts befindet sich eine palmyrenische Statue, eine weibliche Person darstellend, mit einer kurzen, leider zerstörten Inschrift auf der linken Seite des Kopfes.

Ich lese und ergänze die Inschrift folgendermassen:

[צלמת....	[Bild der .....
ברת מרי]	Tochter des Mari-]
ון חסדנא	jon Ḥasdânâ,
בר מלא	Sohnes des Malê.

Ein Facsimile von Bild und Inschrift, sowie einige erklärende Bemerkungen werden an anderer Stelle veröffentlicht werden.

Eine Vermuthung über den Ursprung des Namens JHWH. — Unter diesem Titel hat WILHELM SPIEGELBERG einen sehr gelehrten Artikel in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft,* Bd. LIII, S. 633 ff. veröffentlicht, der darin gipfelt, dass יהוה vermuthlich die Wiedergabe des ägyptischen Wortes  *iꜣwt* ‚Vieh‘ sei.

Der Verfasser verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als ob durch diese Gleichung irgendwie das Wesen des Gottes berührt würde, indem er sagt: ‚Was die Hebräer aus Aegypten entlehnt haben, wird, abgesehen von einigen Cultformen, eben nicht viel mehr gewesen sein als der Name des Gottes, sein Wesen haben sie nach ihrem Ebenbilde geschaffen.‘

Mir kommt bei dieser Vermuthung das in den Sinn, was mein verewigter Freund D. KAUFMANN einmal ausgesprochen hat: ‚Jede Hypothese trägt so viel Wahrheit in sich als sie Räthsel lösen und Erscheinungen erklären hilft,‘ wobei ich hier die umgekehrte Anwendung machen möchte, indem ich frage, was uns diese Hypothese erklären hilft? — Da ich kein Aegyptologe bin, so darf ich auf die

ägyptologischen Einzelheiten nicht eingehen, ich kann es aber nicht unterlassen auszusprechen, dass diese Vermuthung noch weniger als die semitischen Etymologien befriedige. Von den semitischen Etymologien halte ich übrigens die in Exod. 3, 14 אהיה אשר אהיה gegebene für die beste. Die Wurzeln הָיָה und הֲוָא sind eng verwandt, und es ist sachlich und sprachlich durchaus zulässig, יהוה von הוה ,esse' abzuleiten.[1]

Muss ich mich, was das Aegyptische betrifft, der Beurtheilung im Einzelnen enthalten, so möchte ich, so weit das Semitische gestreift wird, auf zweierlei hinweisen: 1. darauf, dass eine ,hebräische Vocalisation יַהְוֶה' (S. 639) überhaupt nicht existirt; 2. dass die Gleichung יַהְוֶה = *i'wt* auch linguistisch und schriftgeschichtlich grosse Bedenken bietet. Das ägypt. ⌓ = *t* gibt das sem. ת und das ה-Femininum (welches aus ת hervorgegangen ist!) wieder. Daher תֵבָה *tb-t* ,Kasten'; אֵיפָה *ip-t* ,Mass', aber das ה von יַהְוֶה und אֶהְיֶה kann durch das *t* nicht repräsentirt werden.

Die Inschrift von Nakb-el-Hagar. — In seiner Schrift *Die Süd-arabischen Alterthümer etc.,* S. 19 schreibt Herr Professor F. HOMMEL wörtlich:

,Um unsere Wissenschaft davor zu bewahren, wiederum einen neuen und interessanten Text durch MÜLLER misshandelt zu sehen, theile ich anhangweise die durch Graf LANDBERGS Leute zum erstenmale genau abgeklatschte Nakb-el-Hagar-Inschrift umstehend mit.'

Eine Vergleichung der dort mitgetheilten Lesung und Umschrift mit dem mir vorliegenden Papierabdruck ergibt folgende Verlesungen: 1. für 𐩺𐩨𐩦𐩡 lies 𐩠𐩨𐩦𐩡; 2. für 𐩣𐩨𐩬𐩺 lies 𐩥𐩣𐩨𐩬𐩺; 3. für 𐩲𐩣 lies 𐩴𐩲𐩡 (also keine Spur vom Gotte ʿAmm!); 4. für 𐩫𐩠𐩻 lies 𐩫𐩠𐩺; 5. für 𐩣𐩡𐩲𐩻𐩣 lies 𐩣𐩬𐩲𐩺𐩣; 6. für 𐩨𐩬𐩺 lies 𐩨𐩬𐩻; 7. für 𐩻𐩵𐩰𐩺𐩵𐩲 lies 𐩱𐩵𐩰𐩺𐩵𐩲. Ausserdem ist das 𐩨 öfters falsch durch 𐩭 wiedergegeben.

Bedenkt man, dass diese zweizeilige Inschrift aus nur 25 Worten besteht und dass von derselben mehrere Copien und gute Commen-

[1] יָהוֹ verhält sich zu יַהְוֶה, wie יְהִי zu יִהְיֶה.

tare bestehen, so wird man die epigraphischen Fähigkeiten des Münchener Professors daran messen können. Die Interpretation steht auf gleicher Höhe wie die Lesung. Hier nur einige Beispiele: 1. 𐩥𐩭𐩡𐩰𐩻 ist nicht gleich خلفات ‚Bedeckungen‘ und hat nichts mit assyr. *taḫlabu* zu thun. Es ist vielmehr = 𐩥𐩭𐩡𐩰𐩪 (𐩻 für 𐩪!) und bedeutet ‚und dessen Umkreis‘; 2. 𐩥𐩰𐩩𐩡𐩵 ist nicht Verbum, sondern Nomen und bezeichnet ein Baumaterial, etwa gleich minäisch 𐩩𐩤𐩧𐩵; 3. 𐩴𐩬𐩱𐩻 ist nicht جناة, sondern = 𐩴𐩬𐩱𐩪 (𐩻 für 𐩪, wie in 𐩨𐩬𐩻!). Die übrigen Fehler werden in der demnächst erfolgenden Veröffentlichung dieser Inschrift mit Facsimile besprochen werden.

Es klingt fast wie eine Ironie, wenn Herr Professor HOMMEL auf S. 21 sagt: ‚Was aber die nun zum ersten Male wirklich gesicherte Textgestalt unserer Inschrift erst recht interessant macht, ist die erst jetzt hervortretende Erwähnung von Tempeln des katabanischen Gottes ʿAmm.‘

D. H. MÜLLER.

Hohes Lied 6, 11. — Eine der schwierigsten und strittigsten Stellen des Hohen Liedes ist unzweifelhaft der Vers 6, 11: לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב.

Anstatt auf die verschiedenen Commentare hier einzugehen, begnüge ich mich darauf zu verweisen, dass die neueste Bibelübersetzung von KAUTZSCH diesen Vers unübersetzt lässt und eine Fussnote besagt: Wörtlich, aber im jetzigen Zusammenhange völlig unverständlich: ‚Ich wusste nicht, mein Verlangen [ver]setzte mich auf die Wagen meines Volkes, eines edlen.‘

Es bedarf daher nicht der Rechtfertigung, wenn ich zu den vielen Versuchen die Stelle zu deuten einen neuen hinzufüge. Meine Deutung des Verses geht von Vers 7, 2 des Hohen Liedes aus: מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב ‚Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen, o Tochter eines Edlen‘ (= edle Tochter). Wie der Liebende die Geliebte בת נדיב nennt, ebenso heisst sie ihn עמי נדיב, aber עַמִּי bedeutet nicht ‚mein Volk‘ (dagegen spricht schon das undeterminirte נדיב!), sondern עַמִּי ist Adjectivbildung von עם ‚zum Volke ge-

hörig, Volksgenosse' und עמי נדיב heisst demgemäss ,ein edler Volksgenosse'. Sprachlich ist gegen diese Deutung des Wortes, von dem sich vielleicht noch andere Spuren im Alten Testament finden, kaum etwas einzuwenden. Neben עָמִית ,Volksgenosse', das ja auch von עם abgeleitet wird, dürfte vielleicht diese Adjectivbildung Ps. 144, 2 und insbesondere 2 Sam. 22, 44 zu erkennen sein, wo עַמִּי im Gegensatz zu גוים auf Davids Volksgenossen Saul (nach Vers 1) bezogen werden könnte.[1]

Ich füge noch hinzu, dass מרכבות עמי נדיב als Genitivus objectivus wie Gen. 3, 24 דרך עץ החיים ,der Weg zum Baume des Lebens' zu fassen sei. Demnach ist der schwierige Vers zu übersetzen:

,Ich wusste nicht, meine Seele setzte mich auf die Wagen, die hinführten zu einem edlen Landsmann.'

RUDOLF DVOŘÁK.

Nachträge und Berichtigungen zu den Mittheilungen ,Von der deutschen armenischen Expedition', von C. F. LEHMANN (oben, S. 1—45). Zu S. 24, Abs. 2. Dass Urzana zu Rusas geflohen wäre, *i-na-bi-it* (*inabit* für *innabit*) (*ilu*) *Ḫal-di-a* ,er floh (nach) Chaldia', ist mir fraglich geworden. Möglicherweise ist *i-nabi-it* (*ilu*) *Ḫal-di-a* ,im Tempel des Gottes Chaldia' (= Chaldis) mit, sonst in dem Text so nicht zu beobachtender, phonetischer Schreibung zu lesen. Weitere Studien an den Texten der Stele von Topzauä mögen die Verwickelungen mit Muṣaṣir auch sonst zum Theil in modificirtem Licht erscheinen lassen.

S. 27, Z. 12 v. u. lies: ,die Thatsache, dass von diesen Inschriften, ehe BELCK seine erste Reise antrat, nur die Inschrift von Koelani-Girlan halbwegs bekannt war. Die Inschrift vom Keschisch-Göll ist von BELCK 1891 aufgefunden worden' etc.

Zu S. 36 unten: Die Richtung der Züge, von denen in den Inschriften vom ,dritten Besuch Salmanassar's II.' berichtet wird, passt allerdings andererseits einigermassen zu den Annalenberichten des

[1] Wenn irgendwo im Alten Testament עַמִּי in der Bedeutung ,Volksgenosse' vorkommt, so ist dies Exod. 22, 24 אם כסף תלוה את עמי את העני עמך ,Wenn du Geld leihest einem Volksgenossen, dem Armen in deiner Mitte'. (D. H. MÜLLER.)

27. Jahres, dagegen schlecht zu denen des 31. Jahres. Somit würde doch das 27. Regierungsjahr zu bevorzugen und anzunehmen sein, dass damals Gilzan Tribut gezahlt hat, ohne dass es in den Annalen Erwähnung gefunden hätte. Noch besser fügen sich freilich diese Berichte zu den Zügen des Anfangs- und des dritten Regierungsjahres. Die Worte: *3 šu ana mât Na-i-ri a-*(Inschrift an der oberen Höhle *al-*)*lik ina rêš* (*îni,* fehlt an der oberen Höhle,) (*nâri*) *Diglat šumu al-ṭu-ur* ‚3 Mal zog ich zum Lande Naïri, an der Quelle des Tigris schrieb ich den (= meinen) Namen', könnte man zur Noth so deuten, dass das ‚dreimal' sich nur auf den Besuch in Naïri, nicht auf das Setzen der Inschriften bezöge. Angebracht sind aber beide Inschriften dem Localbefund nach, augenscheinlich nach den beiden Inschriften mit dem Königsbild. Auch für diese letzteren möchte ich, ohne auf die Folgerungen weiter einzugehen, auf die entfernte Möglichkeit hinweisen, dass sie Duplicate einer und derselben Inschrift, also nur vom 8. oder nur vom 15. Jahre, wären. Stereotyp wie diese Inschriften ohnehin sind, müssten sie, da Gegner und Sachlage bei beiden Zügen ungefähr dieselben waren, nahezu gleich lauten, auch wenn sie, wie es das Wahrscheinlichste bleibt, von beiden Besuchen herrührten. Die Verstümmelung der Inschriften erschwert die Entscheidung.

Berlin, April 1900.

Der Frahang i oīm.

(Zand-Pahlavi Glossary.)

Von

Hans Reichelt.

Einleitung.

E. W. West theilt die Pahlaviliteratur in drei Classen ein, deren erste alle Pahlaviübersetzungen von Awestatexten umfasst. Zu dieser Clässe gehört auch der Frahang i oīm. Wir besitzen davon zwei Ausgaben. Die erste, aus dem Jahre 1771, ist in dem Hauptwerke Anquetil du Perron's ‚Zend Avesta, Ouvrage de Zoroastre'[1] enthalten. Viel bekannter ist die zweite aus dem Jahre 1867 von Hoshangji Jamaspji und M. Haug besorgte, die den Titel führt: ‚An old Zand-Pahlavi Glossary'.[2] Dem Dastur standen zur Herstellung seines Textes sechs Handschriften zu Gebote. Vier davon sind nachweislich jung, sie sind aus den Jahren 1781, 1791, 1825 und 1839. Eine fünfte vom Dastur mit Nr. 6 bezeichnet, soll jetzt 330—380 Jahre alt und ‚very correct' sein. Es ist aber nicht ersichtlich, worauf der Dastur seine Altersbestimmung, und ebensowenig, worauf er seine Werthschätzung der Handschrift begründen will. Es bleibt somit von seinen Handschriften nur eine einzige übrig, die von wirklichem Werth für eine Ausgabe ist, nämlich die von ihm

[1] Vocabulaire Zend Pelvi et François, Tome II, 432—475.

[2] An old Zand-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a transliteration in roman letters, an english translation and an alphabetical index by Destur Hoshangji Jamaspji. Revised with notes and introduction by Martin Haug. Bombay & London 1867.

mit DH bezeichnete aus dem Jahre 1397. Sie ging im Jahre 1864 in den Besitz HAUGS über und ist jetzt der Münchener Hof- und Staatsbibliothek als Cod. zend. 51 (früher MH 6) einverleibt. Wenngleich HOSHANGJI den hohen Werth dieser Handschrift eigens betonte ‚this is the oldest and most important of all MSS. from which the present text has been prepared', hat er doch in zahlreichen Fällen die anderen secundären Handschriften bevorzugt. Und man versteht warum. Die Dasture, denen wir jene Handschriften verdanken, liessen sich nicht an der Rolle des Copisten genügen, sondern sie haben, wie der Vergleich mit den alten Handschriften[1] ergibt, den Text auch vielfach ‚verbessert und vermehrt'. Der so von ihnen geschaffene Text war natürlich für HOSHANGJI der verständlichere — was jene nicht verstanden und darum corrigirten, verstand er auch nicht —, er wollte einen verständlicheren Text geben —: also hielt er sich eben an die secundären Quellen. Freilich sah er sich veranlasst, auch seinerseits noch zahlreiche Correcturen anzubringen; vgl. S. 32, wo er schreibt: ‚From this point the MS. is very corrupt, and in several places quite unintelligible. I have corrected it according to the best of my ability. The small alterations I was obliged to make are too numerous to be mentioned. I may, however, state, that I have adhered, as far as possible to the readings of the MSS.' Dieses nicht eben kritische Verfahren musste dazu führen, dass der ursprüngliche Text, wie er aus den alten Handschriften erschlossen werden kann, in der Bombayer Ausgabe nicht nur sein eigenartiges Gepräge verlor, sondern auch an seiner Correctheit unendlich mehr einbüsste als gewann; vgl. WEST, *Grundriss der iran. Phil.* 2, 87: ‚The MSS. chiefly used by Dastūr HŌSHANG appear to have been copies less than a century old and descended from K. 20., but he sometimes consulted MH 6. The two old MSS. correspond very closely, and if HAUG had trusted entirely to his own MS. MH 6, with very few amendments of orthography, his edition would have been far more correct than it is. But he supposed that HŌSHANG's MSS.

[1] M 6 und K 20 vgl. unten.

were independent authorities.‘ Eine Neuausgabe dürfte demnach wohl angezeigt erscheinen.

Der Text vorliegender Ausgabe ist auf Grund der zwei alten Handschriften M 6 und K 20[1] hergestellt worden. K 20 ist eine Handschrift aus der Sammlung RASK's und jetzt Eigenthum der Universitätsbibliothek in Kopenhagen. Da beide Handschriften schon in den ‚Introductory essays‘ zum ‚Book of Arda Viraf‘ von HAUG und WEST ausführlich beschrieben und von GELDNER *Prolegomena* XL in ihrem gegenseitigen Verhältniss geprüft worden sind, beschränke ich mich auf das, was speciell über den Frahang zu sagen ist. In M befindet sich der Text auf Folio 106 b—126 a, in K im 7. und 8. Faszikel auf Folio 74 b—88 a. Beide Handschriften sind gut und deutlich geschrieben. Doch ist K an einigen Stellen zerstört. Den Pahlaviwörtern sind häufig neupersische Glossen zugefügt und zwar, wie aus der verschiedenen Färbung der Tinte ersichtlich ist, zu verschiedenen Zeiten.

Die Schrift der Awestawörter bedarf besonderer Erwähnung. In beiden Handschriften werden die Awestabuchstaben 𐬜 *δ* und 𐬰 *z* so gleichartig geschrieben, dass eine Scheidung nur auf Grund der Etymologie oder der Uebersetzung möglich ist. (Auf die Aehnlichkeit dieser zwei Buchstaben sind Irrthümer wie *dhadhañha* ZPGl. 11, 2, FICK, Wb. 1⁴, 217 oder *thripithwôdhi* ZPGl. 38, 5 zurückzuführen.) K hat fast ausschliesslich das 𐬫 *y* der indischen, M das 𐬌 *y* der iranischen Handschriften. In M steht für *š* mit einer einzigen Ausnahme durchwegs 𐬱, in K 𐬱 und 𐬴 nach der üblichen Praxis der Handschriften.

Was den Text selbst anbetrifft, so ist dem von M der Vorzug zu geben, da er nicht nur vollständiger, sondern auch im Einzelnen correcter ist. Ich gebe daher den Text von M so genau, als es die Typen zulassen, mit allen Eigenthümlichkeiten und Fehlern, und setze die Abweichungen von K in die Anmerkungen, damit der Leser jederzeit den Text auch nach K herstellen kann. Die Interpunctionen sind in beiden Handschriften ohne Belang; ich gebe die von M.

[1] Ich bezeichne in meiner Ausgabe M 6 und K 20 kurzweg mit M und K.

Für die Transscription der Pahlaviwörter habe ich folgende Grundsätze aufgestellt.[1]

Von der Verschiedenheit in der Schreibung sehe ich ab. Ich gebe die Pahlaviwörter in der Lautgestalt, wie sie in den armenischen Lehnwörtern der Arsakidenzeit auftritt.

I. Die iranischen Tenues sind erhalten, nach Nasalen sind sie in die entsprechenden Mediae übergegangen.

II. Die iranischen Mediae *g, d, b* gebe ich anlautend, sowie inlautend nach Nasalen als Mediae, sonst als tönende Spiranten, iran. *ǰ* nach Nasalen als *ǰ*, sonst überall als *ž*.

III. Die Diphthonge *ai* und *au* gebe ich auch vor Nasalen durch *ē* und *ō*.

IV. Bezüglich der Streitfrage, ob für das ältere *ϑ*, in dem zwei Laute *ϑ* und *s* zusammengeflossen sind, *h* oder *s* zu lesen ist, stelle ich mich so, dass ich genau nach dem Texte schreibe. Ich nehme Dialectmischung an.

V. Was die beiden Laute *h* und *x* betrifft, so schreibe ich nach der Etymologie, *h* also auch dort, wo sich später *x* daraus entwickelt hat.

VI. Die armenischen Wiedergaben zeigen noch *rd* für späteres *l*; ich habe mich hier nach den Handschriften gerichtet, da frühzeitige Dialectmischung vorliegen kann.

VII. Anlautendes iran. *y* und *v* gebe ich durch *y* und *v*.

VIII. Wo altes *r̥* zugrunde liegt, schreibe ich je nach dem vorausgehenden Laut *ir* oder *ur*. Vgl. auch VI.

IX. Alle semitischen Idiogramme gebe ich durch die iranischen Aequivalente. Im Druck sind sie durch Unterstreichung gekennzeichnet.

Für die awestischen Buchstaben war mir natürlich die Transscription des Grundrisses der iranischen Philologie massgebend.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. BARTHOLOMAE-Giessen meinen aufrichtigsten Dank aus-

[1] Wobei selbstverständlich Specialfälle nicht in Betracht gezogen sind.

zusprechen. Herr Prof. Bartholomae, unter dessen Leitung vorliegende Ausgabe entstanden ist, hat mich nicht nur jederzeit durch seinen Rath unterstützt, sondern mir auch Einblick in das fast vollendete Manuscript seines altiranischen Wörterbuches und in die Correcturbögen einiger noch nicht erschienener Arbeiten[1] in ausgiebigstem Masse gewährt.

An dieser Stelle sei auch den Leitungen der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, sowie der Kopenhagener Universitätsbibliothek für die gütige Erlaubniss, die zwei seltenen Handschriften zu benützen, mein verbindlichster Dank ausgedrückt.

Ich bediene mich folgender Abkürzungen:
IF., *IF. Anz.*, *BB.*, *KZ.*, *WZKM.*, *ZDMG.*, *IAOS.*, *SBE.*, *ZPGl.*, *PPGl.*, *Y.*, *Yt.*, *Vsp*, *Vd.*, *N.* (Nirangistan).

Fr. = Frahang i oīm.
Frg. = Fragment.
Bdh. = Bundehesh, Justi, Leipzig 1868.
Min. = West, The Book of the Mainyo-i-khard, Stuttgart & London 1871.
Shk. = Shikand-gumānīk-vičār, Bombay 1887.
Darm. = Darmesteter, Fragments du Frahang.
Bthl. = Bartholomae.

Wo ich Haug oder Jam. (Jamaspji) allein schreibe, ist deren Ausgabe des *ZPGl.* gemeint.

[1] Siehe jetzt I. F. *11*, 112.

M 106 b.
K 74 b.

i šnāxtan apē apar bavāt nēwak i nyāyišn yazatān i nām pa

čigōn u či zand kuš apastāk i mārīkān u vāč

Cap. I. *ditīkar bitim 2 dva pēš paurva fratum paourim ēvak oīm*

ϑrīšva 3 . . . ϑrayąm sitīkar ϑritim 3 tišro 2 . . . dvayå

panjum puxδa čahārum tuirim čaϑrušvaδa čaϑru srišūtak 5

haptaɱhum šašum xštum 6 xšvaš panjūtak paɱtaɱhum

dahum dasmahe nahum naomahe aštūtak aštaɱhum haftūtak

Cap. II a. *u yuxtīh u 1 tākīh žanīh u narīh apastāk hač mārīkān apārīk ēn*

hač i hačīhaš u ayrēīh u mayānakīh u nitumīh u vattarīh u vēhīh

[1] Statt sollte stehen, wie oft. [2] Dazu in M. die Glosse حرف. [3] Statt in K. یَکَ. [4] K. [5] Statt in K. فرذم. [6] Statt in K. پیش. [7] Statt in K. ددیکر. [8] , wie oft hinter Zahlwörtern; Etymologie und Lesung? [9] K. [10] K. [11] K. [12] Siehe Note 8. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K. [21] K. [22] , fehlt in K. [23] K.

M 107 a.

patwandēt ān ku i avīhaš u rawēt apāk i patīhaš u āyēt ān ku

ēstēt mat saxᵛan dēn andar rāδ kē čigōn handāčakīhā dātastān

zand hačaš yuttar apastāk čand

Cap. II b.

2 har ᵘvaibya žan 2 har apar i ᵘvaie nar 2 har apar ᵘva

5 *u gētīk 2 har apar vastrak u xᵛarišn 2 har apar žan u nar*

K 75 a.

nēwak 2 . . . har apar vayåsəčit 2 har apar ᵘvayo mēnōk

2 har apar vayåi druvandān u ahravān apar vayå vat u

axᵛān 2 har apar i uboya katār 2 har apar i vača ainānān

yutākīhā oiϑra hamzōr 2 čigōn hit haδa frārāst i ēvak hakərət

10 *haknīn pa hakat nē čīč apāk i čīč mat apāk*

Cap. II c.

baoδo varəštahe čikayat gōwēt ēvak apar ka tōžišnīk vinās

M 107 b.

tōžēnd čikayatō gōwēt rāδ 2 ka tōžišn baoδo-varšt pa tōžēt

[1] vgl. *hačīhaš* und *avīhaš*. [2] vgl. West, *Glossary* 41. [3] K. [4] K. [5] fehlt in K. [6] fehlt in K. [7] fehlt in K. [8] fehlt in K. [9] fehlt in K. [10] fehlt in K. [11] fehlt in K. [12] fehlt in K. [13] = vgl. Spiegel, *Comm. 1,* 123. [14] K. [15] K.

rāδ 2 i ān čigōn tōžēnd hamgōnak zand čikaen gōwēt rāδ 3 ka

u čikaen 3 apar u čikayatō 2 apar či yuttar apastāk ān apēš

3 i ān čigōn ham bavēt čikaen ham vas apīr ka

Cap. II d. *apīr ka u 3 ō šmāk yušmākəm 2 ō šmāk yavākəm*

i šmāk vō šmāk vo tō ϑwąm 3 i ān čigōn ham apastāk vas 5

yāδ ast mart ku yāδ ast nā gāsānīk šmāk nō šmāk nō gāsānīk

ku yāδ ast apa xᵛāhišn ku yāδ ast u šmāk yāδ ast vī aδāv ku

apē ku yāδ ast apāč ku yāδ ast u āp

Cap. II e. M 108 a; K 75 b. *pərənāiunąm 3 ka pərənāiu 2 ka pərənāyuš ēvak ka purnāy*

3 ka apərənāiuka 2 ka apərənāiukō ēvak ka apurnāy 10

narō 3 ka nara 2 ka narš ēvak ka mart apərənāiukanąm

Cap. II f. *vanta xūp ka u nāirikanąm nāirikayå nāirika hamgōnak žan*

---

[1] [illegible] K. [2] [illegible] K. [3] [illegible] fehlt in K. [4] [illegible] K. [5] [illegible] K.
[6] vgl. BARTHOLOMAE *I. F. 9.* 129. [7] [illegible] fehlt in K. [8] [illegible] K. [9] [illegible] fehlt in K.

ku yāδ ast ǰahī u ǰae ǰə̄ vat ka vanatanąm vanatāhua

navak ka nmānōpaϑni katakbānūk dātak nē šōδ pa ka čarāitīk

barəϑra varōmand ka u viδava vaδu viδavak ka dəmąnōpaϑna šōδ

māt māta mātak strīm ku yāδ ast ka hava vyāxti ārāstak ka

5 *hapsne ku yāδ ast duxt duγδa ku yāδ ast xᵛaŋha ku yāδ ast* — M 108 b.

nē pit kē apurnāy saē šōδ ēvak u žan 2 bavēt čigōn xavō apno

mart ka u žan hān gīrēt xᵛat šōδ kē 1 duxt xᵛasr . . . živandak

sālak 90 šusr pātīrān sālak 70 hān u sālak 50 zarmān mīrēt rāδ

būt apāyišnīk vīr xūp huvirąm

10 *čigōn hurust huraoδō ast pa i xūpīh čigōn hutāšīt hutāštō* — Cap. III a.

bāmya handām i pasāčakīhā čigōn hukarp hukərəfš gōšt i xūpīh — K 76 a.

u parōn u avarōn tarasča parāča horāča nisāyak čigōn bāmīk

kustak hamāk hač pas hutarəst tarist

---

[1] [Pahlavi] K. [2] [Pahlavi] K. [3] [Pahlavi] K. [4] [Pahlavi] K. [5] [Pahlavi] K. [6] [Pahlavi] K. [7] überflüssig. [8] Statt [Pahlavi]. [9—10] [Pahlavi] *žan ē u ka mart nē mīrēt.* K. [11] [Pahlavi] K. [12] [Pahlavi] K. [13] [Pahlavi] K. [14] Eigentlich steht *pasačakīhā.* [15] Merkwürdige Schreibung; im *Vd. 1*, 26 steht [Pahlavi] *nisāy* = aw. *nisāya-.* [16] Ist [Pahlavi] zu lesen; vgl. *Y. 53*, 7.

Cap. III b. *apar i ān sar pa i ān hač yut handāmān pa i mōδ i hugaonəm*

mōδ syāv gaonəm vohu gaesa ārāstak 3 u 2 pa u varsa sar

M 109 a. *pah pasuvastrahe pōst pąstahe mōδ pīr gaonəm paourуša*

žīvandak i martum i pōst suri vastrak

Cap. III c. *nikātum pa čigōn kas i ast u mas i ast vaš sar i pōst aēδa* 5

pōst mas i ān hand katār aēδa masyaŋhō hənti kya gowēt

ku guft aparak masturγ pas kē mastrγnya paiti aparaia yo

mastraynaia paiti paouraya yo kasyaŋhō kya pas ō gōš

mart ān vināskār ē vayδanəm narš gowēt sar vayδanəm pēš kē

masturγ ēvak ast mastrauanąm aēvo astəm sumbēnd apē vayδān i 10

M 109 b. *masturγ kē žanišn hamāk ān amąsta mastraynąm yō vīspača*

K 76 b. *anye aētəe xᵛarōčiϑrəm dahišn apē tanāpuhr suft andar*

---

[1] … K. [2] Ueberflüssig. [3] … fehlt in K. [4] … fehlt in K. [5] … K. [6] … K. [7] … K. [8] … K. [9] … K. [10] vgl. *PPGl.* 168. [11] … K. [12] … K. [13] … K. [14] … K. [15] vgl. JUSTI, *Namenbuch* 19. [16] … K. [17] … K. [18] … K. [19] … K. [20] … K. [21] … K. [22] … K. [23] … K. [24] … fehlt in K. [25] … K.

sar pa i ān čigōn tōžēnd an i ōšān tōžišnīkīhā xᵛar čikaiatō

ku gowēt čigōn gōwišn mazg handām apārīk i ān u masturγ

ēvak u mazg ēvak kar̆p aδāv ast žanēt apē patištān i ān vināskār

dahišn apē ōi tanāpuhr žanēt apē ast kē žanišn hamāk ān kar̆p

5 *tōžēnd an i ōšān tōžišnīhā xᵛar*

Cap. III

nåᵊha čašm i pēš pašnəm čašm dōiϑra rōδ urua ānīk ainikō

u āyišn parånityå åntyå vēnīk mayān i . . . uzyazdāna vēnīk

sparᵊha dahān åᵊha dandān dantānō lap aoštra vēn i šavišn

dandān i hačaδar

Cap. III
M 110 a.

10 *saxᵛan saᵊhəm gōwišn vača vāng vāxš huzvān hizva*

daᵊrō frahātīhā hitō nikāh nēwak srira šnāsakīhā āzuqtivaitiš

andartum saᵊhəm antəmčit̰ gōwišn āpāt vāxš namnra dānākīhā

---

[1] K. [2] Fehlerhaft für ; K. [3] fehlt in K.
[4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] fehlt in K. [11] K. Dazu in M. die neupersische Glosse دم.
[12] K. [13] K. [14] K.; wegen st. s. Bthl. I. F. *11*, 132.

vačå haịϑəm saxᵛan nihān guzrāsaŋhō rāzīhā ˙čigōn saxᵛan

vača bərəzata gōwišnīhā xružd vačå xružda gōwišnīhā āškārak

K 77 a. vača amauata gōwišnīhā pātixšāh vāxš xšaiat gōwišnīhā buland

bərətibyō vāxš sūt . . . i gōwišn vaxšaŋha gōwišnīhā amāvand

5 pērōžkarīhā i barišnīh gōwišn vārəϑraγnibyō

Cap. III f. **M 110 b.** pairištəm srīrəm uxδəm saxᵛan frārōn i ān uxδå raϑwyå

i ēstāt apar i nikīrīt i nēwak i saxᵛan sraōšəm dərətō avastātəm

vaŋhå mašyo uxδašna ēstēt kart dastawar pa ku i dāštār

čigōn vēh martum šnās saxᵛan i ān vačå uxδō daŋrō yaϑa

10 gōw mru gowēt mravat guft mraot gōw saxᵛan i dānāk ān

gušta gōwišn patīrišn vačå paitiastō gōwišn pasaxᵛ paityāδa

āmōčišnīh nigōšišn sāsnå

---

[1] K. [2] Dazu in M. die Glosse خروش. [3] K. [4] K.
[5] . [6] dāšt i srōš K. [7] K. [8] K.
[9] K. [10] K. [11] fehlt in K. [12] K. [13] K.

Cap. III g.

pēš pasča parō dašn u hōy dašino haoiō gōš gaoš

naēmą vīspe hūl us hačapar u hačaδar uparō aδarō pas u

vaγδanəm pasča hamhuharəne pērāmōn pāiri nēmak harvisp

M 111 a. *arəϑ arəϑnå bāzāk bāzaua dōš daoša gartan manaoϑri vaγδān*

K 77 b. 5 *ərəzu masāk mušt maso mušta . . . čiąkazauatō dast zasta*

čigōn srav frauāxš angust pas u pēš frārāzān arazān angust

andarak čigōn ūš ašayå pistān fštāna var varō nāxun

ušaδąm nāfak nāfō škamb uruϑwarə kaš kašaibya var u suft

barōždahim pahlūk parəsui pahan i pušt vamhąm tēž i pušt

10 *dil ərəδaēm suš suši sēnūk pasānō pahlūk i sar pa i . . .*

zahrak zārasča sparz spərəza rōtīk urvatəm yakar yākarə

M 111 b. *haxt haxta srēnūk sraōni . . . frašanəm vurtak vərətka*

---

1 [Pahlavi] K. 2 [Pahlavi] K. 3 Fehlerhaft statt [Pahlavi] K. 4 [Pahlavi] K. 5 [Pahlavi] K. 6 [Pahlavi] K. 7 [Pahlavi] K. 8 [Pahlavi] K. 9 [Pahlavi] 10 [Pahlavi] K. 11 vgl. Bthl. J. F. 7, 62. 12 [Pahlavi] K. 13 [Pahlavi] K 14 [Pahlavi] K. 15 [Pahlavi] fehlt in K. 16 [Pahlavi] K. 17 [Pahlavi] K. 18 Dazu in M. die Glosse هخت شرم گاه زنان.

šusr xšudrå **mešu** *maesma gund ərəzi kīr fravāxs*

paitištāna zānuk žnma rān rāna kūn zaδaŋha **riyišn** *šāma*

pād i hačaδar **haxi** *haxəm* **frabd** *frabda zang zəŋa patištān*

Cap. III h. *gōšt karp kərəfəmča ast astəm xūn vohuni x^{v}ēh x^{v}aēδəm*

K 78 a. *ku ēstē vālīt varəδa handām i āranǰ haŋhāma mazg mazgəmča* 5

x^{v}atāδīh kāmak vasoxšaϑrąm rawišnīh drust drvatātəm frapīh

tanvaēča apatyārakīh x^{v}atāδīh kāmak apaitirəta xšayamna

M 113 b. unt. Folio 112 u. 113 sind in M. verkehrt gebunden. Der Text dieser Folios beginnt daher 113 b. unten.

ruvān u husravīh tan havaŋhəm darəyəm urunaēca haosrauaŋhəm

afīϑyō amaršą azarəsō astvå aŋhuš vīspō bvat ahūīh dēr

harvisp bavēt vispāi yave yat darəyəm apayą 10

daryγ apūyišn u ašudišn u amark u azarmān astōmand i ax^v

---

[1] Dazu in M. die Glosse خایکان. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] Dazu in M. die Glosse کون. [7] K. [8] K. [9] Dazu in M. die Glosse خون. [10] K. [11] K. [12] In M. steht am Rande . [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K. [21] K. [22] K. [23] K. [24] K. [25] Statt vgl. Min. *8*, 9, wo die Sü. *akšudhāvān* hat. (statt kommt häufig vor: statt

ata varəmanō daṁhve ayryotəmō aspo visp ō tāk hamāk

pa ēstēt dōšīt mātakān kē ayryaktum asp arəǰō azinąm gavą

aržēt az 4 u gāv 4 sardārīh xᵛatāδ

Cap. IV a.

ān ētōn haiϑim vaēdā vā nāiri vā nā utā āt yaϑā

5 *zamīk ēn čand zā im yaϑa āškārāk dānēnd nāirīk u nar 2 har*

vayδanəm maδmyehe narš yaϑa stārąm avaēšąm nitəmacit

M 113 a unt. *vayδān mayānak i ēv mart čand starān ōšān hač nitum i ānč*

K 78 b. *patīrak pa aštak čand ā bunəm aϑa paityahmi aštiš yaϑa*

Cap. IV b.

hacaite ašā yaϑrā ānōk yāδ har yaϑra i zand

10 *avat yaϑra mēnišnīh buvandak apāk ašvahišt ku ānōk ārmaitiš*

‚Gatte' *2* f oder statt ‚Hunger', aw. *5;* vgl. ferner *4* g neben bei SPIEGEL, *Y. 45.* 18.) JAMASPJI, *Pahlavi Dictionary,* S. 522 liest *âsôgashnê* ‚abstaining from food'; Pāzandlesung (bei JUSTI, Bdh. *3* Gl. 65) ist *agušni, ayišn.*

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] fehlt in K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K.

ahurō vo yaϑra uzēt hūl xᵛaršēt ān ku ānōk uzāiti hvarə

fradahišnīh u rād šmāk ohrmazd ku ānōk baxšat fradaϑəm mazdå

katārči 1 ētōn kahmāičit yaϑača hamsaxᵛan pa apārīk u baxt

astān hač

Cap. IV c. *u gōspand kē dāt ašəmča gąmčā yō zand zand* 5

yo yāδ apārīk handāčak ān pa yō gāsān pa dāt ahrāyīhča

M 112 b unt. *noit pərəmnāi naere yo gōwēt vēš kē zand hamgōnak vaš*

i pasaxv kuš dahēt hūl nē patkārtār i mart kē daδāiti paiti

. . . pa zrvānəmča varsča gātumča kunēt nē apāč dātastān pa

raϑwya dāitya ratubya ahubya vispača žamān u var gās dātawar 10

K 79 a. *ratīh u ahūīh harvispča vahištahe dātāiś ašahe frāraiϑya*

hačaš dātastān kē dātastānīhā frāč frārōn u dātīhā

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] Ueberflüssig. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] Ueberflüssig. [11] K. [12] K. [13] ı fehlt in K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] ⁊ fehlt in K. [20] ⁊ fehlt in K. [21] Dazu in M. die Glosse پریزوان; vgl. پریزبان VULLERS *1*, 354. [22] K. [23] K. [24] K.

Cap. IV d.

frā aoxte naere yo gōwēt vēš ēvak apar kē yo

i apar kē ā tōžišn man frāč ku gōwēt martān ō kē čigōn čiči mē

2 ka baraite gātum nara yā žan ēvak apar aδāv mart 2

vanaēmā vərədā yehyā kunēnd žamān ku barēnd gās mart

5 *tavāčā isāi yavat drūž vānīhast vurtīh ōi i ān pa kē druǰim* (M 112 unt.)

ahrāyīh x^vāhišn āmōxtēm and ān am tuvānīk x^vāstar čand

vahišt ō i rās rasēt vitarak hamāk ǰimaiti pərəsā yāməng

dōžax^v u

Cap. IV e.

yavata žīvēt yān pa ka tāk hamāk ǰavaiti gaya yavata

10 *hangām pa yava ku yāδ ast gayōmart yuvān marata gayehe*

hēnd būt ōšān hangām zaraϑuštra aŋhəm aēte yava hangārēt

---

[1] [Pahlavi] K. [2] [Pahlavi] K. [3] [Pahlavi] K. [4] Dahinter in M. ein gestrichenes [Pahlavi]. [5] Statt [Pahlavi] ([Pahlavi] K.). [6] [Pahlavi] fehlt in K. [7] [Pahlavi] K. [8] [Pahlavi] K. [9] Fehlt in K. [10] [Pahlavi] K. [11] [Pahlavi] K. [12—14] Fehlt in K. [13] Dazu in M. die Glosse [Pahlavi]. [15] Statt [Pahlavi] vgl. Y. *28*, 2. [16] [Pahlavi] K. [17] [Pahlavi] K. Es ist *hamāk* statt [Pahlavi] ([Pahlavi]) *zamīk* verschrieben. Vgl. Y. *48*, 2. [18—19] [Pahlavi] K. [20] [Pahlavi] K. [21] [Pahlavi] K. [22] [Pahlavi] K. [23] [Pahlavi] K. [24] [Pahlavi] K.

ϑwaxšitå yoištō zāyēt frāč āyōžišn fraēazaite yoγeδa

tuxšāk mas bavēt burtār framān tuxšāk kas paitišāϑrå hvoištō

dātār framān

Cap. IV f.
M 114 a. *yūxta ēt martum kē šmāk yūšmākəm yo yūžəm*

K 79 b. *hēnd āyōxt ϑraētaōnahe puϑra yōi tē yunǰiti pourušaspō* 5

4 i āyōžišn aspahē čaϑwarə yuxta puhr frētōn i ōšān

yātəm gēhānān i bahr gaēϑanąm yātəm . . . asp

u yatūkān pairikanąmča yāϑwąm āstarēt yāt astryete

kār yāskərəstəməm xᵛāstak kōt avarəta yåəhya parīkān

maz vīrōk ka drahnāk sāl mazaəho viro yārədrājo kartārtum 10

apē kuš patēt ayēt apar kuš . . ēt patənta yaēšənta

---

[1] [Pahlavi] K. [2] oder *žāδēt?* [3] [Pahlavi] K. [4] [Pahlavi] K. [5] [Pahlavi] K. [6] [Pahlavi] K. [7] [Pahlavi] K. [8—9] [Pahlavi] K. [10] [Pahlavi] K. [11] [Pahlavi] K. [12] [Pahlavi] Fehlt in K. [13] [Pahlavi] K. [14] [Pahlavi] K. [15] [Pahlavi] K. [16] [Pahlavi] K. [17] [Pahlavi] K. [18] [Pahlavi] fehlt in K. [19] [Pahlavi] K. [20] [Pahlavi] K. [21] [Pahlavi] K. [22] Kann auch *nērōk* gelesen werden. [23] [Pahlavi] K. [24] Darm. 21 liest *êhrtêt.*

M 114 b.

mat zaēmanō yaētuš āp ..īnēt āpəm aēšəntim patēt

zēnāvand

Cap. IV g.

avabaretąm yōxštayō awzār yān surahe yaoščini

yoždanahe rawēt dunma yayata tāk 3 yaxštišča ϑri

5 *ēstēt mat ān hakar yaētatarə tē yezi taš ōstarak dāra*

zahāk mazdå ahurō puϑro yazuš ēstēt mat nē ān hakar

K 80 a.

i ān pa bərətābyō yasō man yazaēša ōhrmazd i puhr

fratum i patmān šān mat mantā yaštā zōhr i barišn ēstēt mat

frazdānaōm āpəm yazāi sartak žurtāk sarəδa yavahe

10 *nyāyišn raw vahməmča yasnəmča sakastān pa frazd i āp yazēm*

M 115 a.

hamāk hamāk ō tāk yavaētātaēča yavaēča afrīnēm zōr u ōž

rawišnīh

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. Vgl. Yt. *1*, 9. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K. [21, 22] K.

Cap. V a. *asti ko dātawar ku ast apē dātastān yāδ frahist tkaēšō*

aēta yō dāt ākās i dātawar ast katār vivišdātō tkaēšō

frāč apē srav hač dātastān ān hač kē frazānaiti araϑra pairi

dātastān ān kē ākāsdāt i kartār ōi apar nē u srav vas ōi kač dānēt

5 *pa ēči ōi apar nē u srav vas nē kač dānēt frāč nē apē srav hač*

kart i vastrak bāmanivå kašå vača vāstrāt dārišn dāt anākās

vīrāδ kišvar vyāxanąm karšorāząm kišvar karšo tarāč bāmīk i

K 80 b. *frakārayoiš karšavačit kišvar haft karšuąm hapta hanǰamanīk i*

M 115 b. *kišt krštōe kiščār i zamīk karšviå zəmō kārē frāč kiš*

10 *xšayamna šāh xšyo rōstāk šaōiϑrō xᵛatāδ xšaϑrō*

āsānīh šyāto xᵛāstak šaētō rōšnīh čigōn šēt xšaētō pātixšāh

stāyišn stuiti šīrīnīh xšuiδa mānišn šieiti šātīh šaito

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5, 6] K. fügt zwischen *nē* und *apar* folgende Stelle ein: .
[7] Lesung unsicher; wahrscheinlich . [8] Dazu in M. die Glosse طراز. [9] K.
[10] K. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K.
[15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K.
[20] K.

šutasme vitāxt šustəm . . . paršva . . . xšnuta

raft xštāt šēvan xšim tēg šənm šuδ šuδəm . . .

anāhōkīnīt anāhita pas fšyo pah fšu rawēt šaošaiti

Cap. VI.

māh må ma mā man mąm patmān maite vināsišn mayat

M 116 a.

5 *vispəm hamgōnak māi xratpatmān xratumå patmān ku yāδ ast*

patmān u mātar māta frāxᵛgōyōt i mihr patmān harvīsp aŋuhe māi

amark aməša anōzmūt amana ōzmūt amāta

Cap. VII.

axᵛāstakīh čigōn . . . ainitoiš akēnīh ainitoit asar anayra

avāk avarə apaδtāk ačiϑro atōžišn ačiϑro arēš airištō

K 81 a.

10 *aspərənō aftum apəmō dānastan andar apvatie anēstīt astāto*

astaišum . . . asta tēž āsu būt ās būt as drahm

---

1 K. 2 K. 3 K. 4 K. 5 K. 6 K. 7 vgl. HÜBSCHMANN IF. Anz. *10*, 27. Bthl. IF. *11*, 144 und die Anm. zu *asudišn 3* h. 8 K. 9 K. 10 K. 11 Dazu in M. 12 K. 13 K. 14 fehlt in K. 15 K. 16 K. 17 Dazu in M. die Glosse. 18 K. 19—20 Fehlt in K. 21 Vgl. Bthl. IF. XI, 140. 22 K. 23 Dazu in M. die Glosse. Vgl. NÖLDEKE SWienAW. *116*, 423. 24 K.

amāvandīh ahmāi ān ahmāi ān ā nišast āste tīr vīstār

M 116 b. *ā ētōn aϑa āngāh aδa ētōn āt āngāh āat amāk ahmākəm*

ayryak srayrim ayrəm ayra āz āzoiš vat aya dart āϑa pat

aora awr awra arvand aurvat . . . arura zāt āzātak āzāta

buvandak arəm ēhrpat aēϑrapaitiš apatkār arəna avarōn 5

ātərəvaznō vaxšīnitar ātaš ātrəvaxšō yazišnkartār aratokərəiϑino

ātaštār naēmāt ātərətaraē kartār ātaš ātrəkərəta vazīnītār ātaš

fravāft ātaš ātārəfriϑitəmča mōšītār ātaš ātarəmarəzanō nēmak

buvandak ārmata āsnītār āsnatārəm burtār āp ābərətəm rattum ān

M 117 a. K 81 b. *ānōk avayāt and u ān avaiat rawāk ētōn aϑauronō mēnišn* 10

pas aδāt

Cap. VIII. *vastra patīrēm vise vindēt viste harvisp vispa vis visō*

---

[1] K. [2—3] K. [4] K. [5] K. [6] Kann auch *ōrōn* gelesen werden. [7] K. [8] K. [9] K. [10] Kann *patīrēm, patīrēt* u. s. w. gelesen werden; dazu in M. die Glosse پذیرد.

viduš vindāt vindat̰ nyāyišn vahmāi kāmak vasmi vastrak

vana šmāk vo guft vaohxte vafr vafra vitast vitasti ?ākās

uzdahišn viusaiti narm vərədvō vānītār vanatąm vānēt vanaite van

vankrəm . . . vanarə vark varəkahe vurk vəhrkahe vikās vikayo

5 *vāčim gōwišn vača pērōžkar vareϑra ?varčišn vas varəčå gung vas*

. . . vakąuvarōiš vahār vaδairayoš vāt vātəm vinās ku yāδ ast

vurtik varəšyo vārēt vāraiti vārān varo vālēt varəδaia āp M 117 b.

varnava vaγ vaδaya dīt vaēnat̰ nivēδīnēm vaēδayama amāk vaēm

kārvarzišn vāstrayaṇhva ākāsīh vaiδim varsak varəana ?ōftak

10 *varavišn vərənavat̰ ramak vąϑwa pahlum vahištəm vēh vohu* K 82 a.

narm dvo varzišn verezyat̰ vindišn vostrəm handāčišn voiϑwa

gāsān vičītār vičidārō vašt varto vartīn varətata āpus vərənyte

---

[1] K. [2] Dazu in M. die Glosse. [3] K. [4] K.
[5] Zweifelhaft; doch vgl. N. 14. [6] K. [7] K. [8] K.
[9] K. [10] K. [11] . [12] K. [13] K.

vaite nihān vaṇhānō . . . vaiējō guft vavaxδa apē vičā

vahār vaṇri nihuft

Cap. IX. *vartišn urvaesa asprās urvaēsō dōst urvaϑō xᵛarsand us*

M 118 a. *uzyō vat uta 2 har uva unak una ruvān urva hūl us*

urvaēδąs tatak ašubya uštatātəm ōš uš nēwak ušta uzēt 5

draxt uruϑat čēr uγrəm kam unəm ērixt uruδiδieiti ēring

Cap. X. *patkār pərənāi pur pərənm vitarak pərətuš pursišn parāta*

pit pitum pēm paio pāδ pāδa pāy pāta purnāy pərənāiu

pančasata 50 pančasatəm 5 puxδa pēsišn paesa gōšt

K 82 b. *paϑō tanāpuhr pəšotanuš apar pairiete āpām pārəm 500* 10

1—3 . K. 4 K. 5 Dazu in M. die Glosse گردشن. 6 Dazu in M. die Glosse بلند. 7 Dazu in M. die Glosse تو. 8 K. 9 K. 10 K. 11 K. 12 K. 13 K. 14 K. 15 K. 16 Dazu in M. die Glosse آزار. 17 K.

ptat pūtak paoš vāfrīkān pərənāvayå xāk pąsanuš rās

M 118 b. *aparsar pusąm pat paitiete patēt*

Cap. XI.

mustəməšō tēž mošu xānak mərəzu apāk mat vimēčak miϑwa

mimarō man mąm . . . mayå . . . vavčata vas maš mūrt

5 *mašyō yaz ōhrmazd mazdayasnō apēčak maya ōšmurtār hamēšak*

maδ maδu aškambak murā mərəzānāi mūtak mruta martum

braxnak mayna mōšišn myaēši mūtr.. muϑrəm mizd miždəm

mas murnjīnišn mərəxš maxš maxši may mayəm

Cap. XII.

vēnišn sukəm vēnāk suča nisāyēt vaite xᵛarsandīh vaiδe

10 *nisihēt siδiat škast sčindayat sūtxᵛāstār sōvišta sūt svō*

K 119 a. *stāta nikās nēwak srīrå nāmīk sruta pāspān spaxštim žan stri*

---

[1] Dazu in M. die Glosse خاک. [2] K.; man erwartet *āfrīkān*, bezw. *āfrīnakān*; vgl. *Gl. and Ind.* 16. Dazu in M. die Glosse آفرینگان. [3] K. [4] ist offenbar eine verstümmelte Form. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K.

staxrō stēžēt staxtō x^v^aštāp sravatō sačišn saxta ēstišn

K 83 a. *sahēt sadayat̰ škaft skaptəm marak vå̄əha stēž stənbya sturk*

srunaoiti sōkīnīt snus šusr snāvarə šust snātō srūt sravat̰

aəspārt srita aəzār sūrå̄ guft vaəhat̰ sax^v^an saəhəm nigōšišn

Cap. XIII. *frāč frą̄š dōst frim pitar fəδri frādahišnīh fradaϑāi* 5

frahist fraēšta fratāk fraiare āfrīkān frāč frasasta

fšuvišn pšyo panīr pəšuta

Cap. XIV. *dah dazdi nimūt daēvayat̰ daxm daxmō dahm dahmō*

M 119 b. *drəzra . . . dažat̰ kart dāšta daxšak daxšta dīt darəvat̰*

dužāmōčišnīh dušastiš dušsravīh dušsravaəhē dōuš saxt 10

duždānāk dušdāma

---

[1] [Avestan script] K. [2] Dazu in M. die Glossen مَی und تُخم. [3] [Avestan script] K. [4] [Avestan script] K. [5] [Avestan script] K. [6] [Avestan script] K. [7] [Avestan script] K. [8] [Avestan script] K. [9] [Avestan script] K. [10] [Avestan script] K. [11] Dazu in M. die Glosse [Avestan script]. [12] [Avestan script] K. [13] [Avestan script] K. [14] [Avestan script] . [Avestan script] K. [15] Statt [Avestan script], s. *Y. 45.* 1.

Cap. XV.

žufr jafra žīvandak jum žanišn jana̰t afsīhīnēt jināiti

jaiδyat gīrišn jarəta rasišn jatanhat jaxšvå mat jimāt

jēh jaeš žayēt[1][2]

Cap. XVI. K 83 b.

bāstān bāza 2 baē bēš tbaēšå bēšazīnišnīh baēšaza[3][4]

5 *vīmār bantå band bandå bahr baxδra bavāt buyāt bay baya*

baoδanhō bōδ baoδō bēm byanha āpustan čigōn burtār barəϑra[5]

buji bōžišn baošəm ōzmūtār frāč i bižišk framātō bišiš vēnāk[6][7] — M 120 a.

. . . bąϑrō . . . baši buxt[8]

Cap. XVII.

vīrāst razō rāt raere rāmišn rafnə rayōmand raēva[9]

10 *rōšnīh raōčanhəm rust raoδat rēš rājim razistak rāštəm*[10]

Cap. XVIII.

takīktum tančištəm ānča tāca tač tača rawišn tātō

tō tum duzd taya xᵛart tarəmanō takīktum tarəmanō[11]

---

[1] [illegible] K. [2] [illegible] K. [3] [illegible] K. [4] [illegible] K. [5] [illegible] K.
[6] Ueberflüssig. [7] [illegible] K. [8] [illegible] K. [9] [illegible] K. [10] Statt [illegible]. [11] Statt [illegible].

taraδāta tāšīt̰ tašat̰ tanframān tanumąϑrō tušt tušš

tarvīnītār

Cap. XIX. *paδtakīh čaētənti kartārān čarətąm drāž asprās drājō čarətu*

čār čārąm čand čaiti kāmak čakana tōžišn čiϑa tōxmak čiϑra

K 84 a. *x^vānēm binaiemi frazānak čištiš dušārm činmanō kartārtum čarətutārō* 5

Cap. XX. M 120 b. *zamastān zyąm nimāyišnīk či zī tuvān zastavat̰ dast zasta*

zušta dōšišn zaošō x^vastūk zuša ārāδišn čigōn awzāyēt zita

zamīk zå šnāsīnišn zanta zōr zāvarə zōhr zaoϑra drahm

zaešo zarmānīh zaurva žamān zrva mizd zəmana zāt ząϑra

zgərəgnəm ... gaϑat̰ zēnāvand zaēnaŋha dāmāt zāmaoiō zišt 10

zinda zərəδaiem x^vāstak zūrburtār avarətå bərətå zurō girt

žat zatō yātūk zand yātumənta

---

1 K. 2 K. 3 K. 4 K. 5 Statt . 6 K. 7 K. 8 K. 9 K. 10 K. 11 steht für vgl. Cap. XI. 12 K. 13 K. 14 K. 15 K. 16 K. 17 K.

Cap. XXI.

gava jēh gə gīrēt gərəwnat̰ grahmak grəhmō mat gatəe

M 121 a.

gərəδa nigōšēt gušta nihānīk guδra vattarān i dast čigōn gōh

garzišn garəžda gōspand gąm gayōmart u jān gaem gristak

kārvarzišnīh gavāstryāuarəza xᵛāhišnīh gāsān gāϑwōštačat̰

Cap. XXII.

vas mātakān γnå žat γnāt̰ žat γnat̰

Cap. XXIII.

K 84 b.

xratuš ϑwąm patgīrišn ϑnātō ārāδišn ϑrāϑrā pitišnīh ϑrąfδō

ϑraw vurtīh i xᵛēškārīh ϑamnəm . . . navanta yaϑa srāyēt

300 ϑrāyōsata 30 ϑrisatəm dahān

Cap. XXIV.

haδa hambrātak haxa xusravīh haousravaŋhe sardār harəta

10 *hvąm ast haiti xᵛēš āškārāk haiϑi āškārāk hāta haknīn*

xušk hiku . . . hinčat̰ haxt hixšat̰ pākīh hačitā xᵛēš

---

1 [script] K. 2 Fehlt in K. 3 [script] K. 4 [script] K. 5 . . [script] K. 6 [script] K. 7 [script] K. 8 Dazu in M. die Glossen [script] und [script]. 9 [script] K. 10 [script] K. 11 [script] K. 12 [script] K.

haδaϑarō hangartīnēm hankārayemi hamdahišnīh handāta hēn haēna

ān pānak frażąm uxδąm mazdāi pąm haδaϑrō gōwēt čigōn frażām

saxᵛan ōhrmazd i

Cap. XXV a. *žat vēnākīhā čigōn bōδōkvaršt varštahe baoδō bōδžēt baoδajat*

pa gōwēt vēš nikīrišnīk 1 čīč i kartąn tapāh u žat . . apar u bavēt 5

žat . . čigōn žat kastārīhā yut . . . nikīrišnīk i vinās āpārīk drōγ

martumān pa i vinās . . . vinās kīk sūtakīh pa 1 čīč i kartan tapāh

bōδōkžēt frahist bōδōkvaršt hač yut . . . . . ētōn kīk . . . bōδōkžēt kē

K (Fasc. 8) 85 a. *andar i vinās . . . sūtakīh pa bōtōkžēt nikīrišn pa gōspandān i ān*

M 122 a. *xᵛānīhast ruvānīk i vinās āpārīk i ān hamēmālān i vinās martumān* 10

gōwišnīhā yātūk yātuxta vinās pa i . . āstryakpān . . . āstarēt

i . . pa ka murnǰīnēm apē yātukīh pa kut ē gōwēt ka bavēt ān

---

[1] Verschrieben statt . [2] K. [3] Verschrieben statt K. [4] K. [5] K. [6] Fehlt in K. [7] K. [8] K. [9] K.

bavēt ān nimāyišnīh saxm buzda duδuwi hamgōnak gōwēt mēnōkīhā[1]

bavēt ān handāčišn vāiti žanēm gētīkīhā i snēh pa ku gōwēt ka i

bavēt ān handart handərəiti davēt kas i pas hač vināskārīh pa ka

i ōi aδāv . . . tēž i ōi ka dārēt pātīrān xᵛēškārīh hač kas ka

5 miϑosāst kunišn . . . . . . vaš . . . vaš gīrēt xᵛaftak zēnāvand

tačēt kas ō drōγ i rās ka i bavēt ān amōčišnīh drōγ vičārišn hačaš

gīrišn miϑōšast[4] hačaš nimāyēt anāδēnīhā kas ō rāstīhā[3] hač M 122 b.

sang pa vaš gīrēt frāč 1 mart ka bavēt ān . . . avāuᵐhieiti

čigōn u čand tākaš pas u kašēt apē zāmīk pa aδāv dār pa aδāv

10 spōžēt frāč 1 mart[5] ka bavēt ān spōžišnīh frāč frasyazǰaiti kašēt

burrišn apē ava-ϑwaarəsahe[6] spōžēt čigōn čand u či ō tāk pas K 85 b.

āmār ān rēš čigōn xᵛar xᵛarahe āyēt[7] hačaš xōn kē āmār ān brīn

i ān žanēt[8] či pa čand u čigōn ku tākaš pas āyēt hačaš xōn kē

awzāyēt apē ān hač i ān rēš ? bunaš hač

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] Statt mitōsāst. [5] K. [6] K. [7] K. [8].

Cap. XXV b.

i žat ka bavēt ān grift āgrift x^{v}ānēnd . . . ča čigōn šuąs

rāδ avināš ka bavēt ān vartišn ōīrišt gīrēt apar snēh rāδ avināš

M 123 a.

nidahēt vināskārīh apar snēh vināskārīh pa ka vartēt apar snēh

rawišn yātān? žanišnīh bāzāk nām x^{v}ar bavēt rāδ . . . nām arduš

yātāk žanišnīh patišt būtan šāyēt patištān martum i ruvān vičārēt 5

arduš u ōīrišt āgrift hamgōnak būt and ān dar ax^{v} hač ka tōžišn

gīrīhast handāčakīhā ham pa karpakča x^{v}anīhast yāt u bāzāk x^{v}ar u

piriete tanum pəšōtanuš x^{v}anīhast hamgōnak patmān u sart i nām

handāčakīhā ham hamgōnak 300 karpak 300 čigōn tanāpuhr zand

andar vināš pa tanāpuhr nām i čīm . . . x^{v}ānēnd tanāpuhr rāδ 10

yān hač frāč hač frāzuštān i ast ǰau i ast tanāpuhr hač u āyēt

K 86 a.

tanāpuhr či har apē guftan apāyēt yutāk yān hač kuš ēn pa vičarēt

M 123 b.

i ast karpakīhā hač či pātdahišn ham nēča pātfrāš i rāδišn masāk

---

[1] [Pahlavi] K. [2] [Pahlavi] K. [3] [Pahlavi] K. [4] In M. steht [Pahlavi] mit durchstrichenem [Pahlavi]. [5] [Pahlavi] K. [6] [Pahlavi] K. [7] Nach [Pahlavi] ist in K. [Pahlavi] eingeschoben.

x^varišn ka bavēt ān ataftdāt gowēt man mizd vēš ditīkar i ān i hāvandīh

hāvan pa nyāzīhā hangām dārēt apāč pataš tišn u šuδ kē x^vālišn u

ātarš asti ϑripiϑwozi ku gōwēt sakātūm pa i čigōn . . . gās

ašavanō narō aϑa aiwi-gāme bipiϑwo hama mazdå ahurahe

5 *i mart ētōn zamastān pa dō ka ōhrmazd i ātaš ast pihn 3 či*

pa ē? varōmandīh andar ēstēt būt patsār kē ataftdāt 4 kē ahrav

ax^vča tuvān dītan ku and paδtākīhči apē vīčiϑrəmčit dārišn tāk 3

voiō gīrēt pas hač vāng ka bavēt ān xrōsak xrsyo kimistīh bun M 124 a.

i dātastān hačaš[11] zīnītār zyeit . . . ō ka bavēt ān . . .

10 *tarft tayō bavēt apurt gētīkīhā pit . . . staxmak hazō aparakīhā*

vināskār ētōn . . . dužd . . . dužd tāyšåsča bavēt tarft duždīhā

sraoni pasvo pančadasa tōžišn mātak . . . mātak . . . dužd čigōn K 86 b.

---

[1] K. Statt. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] Fehlt in K. [7] Nach ist in K. eingeschoben. [8] Nach ist in K. eingeschoben. [9] K. Die Lesung ist in beiden Handschriften unsicher, da einzelne Buchstaben corrigirt sind. [10] K. [11] Oder *vaš*? [12] K.

15 masāk sēnak pah 15 masāk bāzak ākāsīh . . . ham pa masā̊

sēnak pas i ān u masāk bāzak pēš i nēmak čigōn masāk bāzak

1 rōč har kartak 30 pur i drahm 12 arž 1 gōspand čigōn masāk

i mart i . . . aržēt kartak 2 i x^{v}arišnči hāvand aδāv kartak 2

M 124 b. *x^{v}arišn i arž i hāvand vastrak i mātak gōwēt rāδ bōxtak i purnāy* 5

handāxtan

Cap. XXVI. *āpām pārəm bavēt pasušhaurvān aržānīkīhā mizd pāzaəuhntəm*

hač auzūnīk i vēh i tan bavēt āpām i vaxš i raftan x^{v}afraēta

zəmō aiδhā̊ kavačit bavēt vāčārakānīh vizuta bavēt parwarišn

astvato aəhōuš kasčit guftak rāδ yāδ har zamīk ēn pa 1 čikāmči 10

stik ahravān i ān 1 čikāmči ašaonōstōiš čatča guftak rāδ kas har

ān hač ku gōwēt ēn pa yaētušāta guftak rāδ 1 kas har

---

[1] K. [2] Fehlt in K. [3] Fehlt in K. [4] Fehlt in K. [5] Fehlt in K. [6] Fehlerhaft für ; dazu in M. die Randglosse . [7] K. [8—9] K. [10] Nach ist in K. . eingeschoben. [11] K. [12] K. [13] . K. [14] K.

čigōn pasušhaurvān sačāktar i ōi i nigōšītan u vačītan pa ēstēt

zāyēt i xānak pa i ān i nizand nizəntəm xᵛānēnd šupānči u sardār — K 87 a.

Cap. XXVII a.

dišti angust 12 čigōn vitasti angust 14 čigōn pāδ paδəm

yān gaem angust 8 čand uzašt uzašti angust 10 čigōn dišt — M 125 a.

5 frārāst yāδ apārīk pa i ān u pāδ 3 vidēvdāt pa i ān gām gāima

dvača gāmą vā yaϑa angust ān čand aētšaya čvaiti guftak 2

24 čand aδāv rawišn andarak i gām 12 čand antarəiϑwąm dašča

yavat daxšmaitiš aētavat biš rawišn andarak i gām

čand . . . ān 2 yujayast čand daxšmēst and ān 2 yujaiastiš

10 hāϑrəm aētavat biš tačar čand tačar and ān 2 daxšmēst

āδēnak čand hāsr tačar čand hāsr and ān 2 tačarəm yavat

frasangča hač zamīk pa mayānak i hāsr vičārēt patmān ku astča

---

[1] Fehlerhaft für . [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. [13] Pāzandschreibung. [14] K.

hāsr i žamān i sačišn apāk rawišn kē pāδ 2 i gām 1000 xᵛānēnd

handāxtak šapān rōč mayānak

Cap. XXVII b. hač nām uzayar 1 nēm u fraiar 1 nēm hačaš kē rōč ayarə

K 87 b. i bahr zamastān pa u uzayarin 1 nēm u nām rapitwin 1 nēm uzayar

5 bahr 4 šap hač šap xšafa vimēxtast hāvan ō apāč rapitwin

ditīkar i bahr xᵛānēnd **hufrāšmōdāta** hufrāšmōdāitim fratum i bahr

bahr aiwisruϑrim bahr 2 ēn xᵛānēnd vartišnīh apēčakān ərəzaurvaēsāt

andar pataš ušahin kē xᵛānēnd awzār i ōš sūrąm ušąm sitīkar

rasišnīh frāč u rōšnīh fragatoit raočaŋhąm čahārum i bahr āyēt

M 126 a. 10 ayrim asti dvadasaŋhāϑrəm xᵛānēnd gāsča hāvan hačaš bām i ōš kē

andar ayryak rōč kē šapān rōč ān rōč ayryak i ān ast hāsr 12 ayarə

vas hāsr nitum i 4 u 20 u mayānak 20 u ayryak i hāsr 12

nitum ē ϑri-vačahim hāϑrəm nitəməm aētəm āmār patmānak

---

[1] [Pahlavi] K. [2] Fehlt in K. [3] [Pahlavi] K. [4] [Pahlavi] K. [5] [Pahlavi] K. [6] [Pahlavi] K. [7] [Pahlavi] K. [8] [Pahlavi] K. [9] [Pahlavi] K. [10] [Pahlavi] K. [11] [Pahlavi] K.

dātawar ētōn vīkaiehe[3] *tat̰ t̰kaēšahe*[2] *tat̰ gām 3 i ān gāmān hač*[1]

dātastān ētōn arəϑavanō tat̰ arəϑahe tat̰ gām 3 andar gōkās[4] *ētōn*

u pēšmāl dātastānōmand ētōn dārišn gām 3 andar hamak saxᵛan

vičārēt ēn dātawar i vayozuštō gām 3 andar dātastān i tan pasmāl K 88 a.

[5] ... *gōwēt*[5] *čigōn ast* ... *i nigōšītār varōmand i xᵛāstār ku*

i dēn man nipištam[6] *huramīh u rāmišn šātīh u drūt pa fražaft*

ōhrmazddār[7] *magupat nasl hač rām pēšūtan zātak ēhrpat bandak*

[1] In M. fehlt von da an eine ganze Stelle; sie lautet in K.: [ ]
[2] K. [3] K. [4] vgl. Hübschmann IF. *4*, 119. [5] K.
[6]—[7] In M. am Rande geschrieben; in K. fehlt eine Unterschrift. Auch ist der Schluss des Fr. in K. nicht gekennzeichnet; es schliesst sich an *huramīh* sofort der Anfang des Bundehesh an.

Verbesserungen: S. 182, Z. 8 b, W. 8 lies *mātakīh;* Z. 9 b, W. 9 lies *aγryakīh.* S. 183, Z. 4 b, W. 11 lies *mūtak;* ebenso Z. 5 b, W. 3, S. 201, Z. 11 b, W. 2. S. 183, Z. 10 b, W. 9 lies *pa.* S. 184, Z. 1 a, W. 6 lies ; Z. 11 a, W. 1 lies — . S. 185, Z. 7 a, W. 10 lies . S. 187, Z. 4 a, W. 7 lies . S. 189, Note 9 lies K. S. 191, Z. 7 a, W. 9 lies *1.* S. 192, Z. 2 b, W. 6 lies *ōhrmazd;* Z. 8 b, W. 6 lies *patkārdār.* S. 194, Z. 8 b, W. 6 lies *yātūkān.* S. 195, Z. 11 b, W. 3 lies *zōr.* S. 196, Z. 1 lies Kap. V. S. 198 streiche Note 4. S. 198, Z. 8 b, W. 5 lies *ātarəfr-.* S. 199 streiche Note 5. S. 200, Z. 8 a, W. 5 lies . S. 201, Z. 7 b, W. 8 lies *brahanak;* Z. 11 b, W. 9 lies *nikāh.* S. 203, Z. 1 b, W. 2 lies *afsinīhēt;* Z. 47 lies , *bāδa.* S. 204, Z. 3 b, W. 4 lies *drahnāk;* W. 8 lies *paδtākīh.* S. 205, Z. 3 b, W. 3 lies *yān;* Z. 7 a, W. 8 lies . S. 206, Z. 6 b, W. 2 lies *apārīk;* ebenso Z. 10 b, W. 7; Z. 9 b, W. 6 lies *bōδōkžēt;* Z. 12 b, W. 8 lies *yātūkīh.* S. 207, Z. 9 a, W. 4, 5 sind umzustellen; Z. 9 b, W. 6 lies *zamīk.* S. 208, Z. 7 b, W. 5 lies *xᵛānīhast;* ebenso Z. 8 b, W. 7; Z. 12 b, W. 1 lies *vičārēt.*

Ein alphabetisches Verzeichniss der Awestawörter sammt Uebersetzung und Erläuterungen folgt in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift.

Zur Mahābhāratafrage.

Von

J. Kirste.

Durch die den herkömmlichen Anschauungen widersprechende Theorie Dahlmann's ist ein frischer Zug in die Mahābhāratafrage gebracht worden und eine Reihe von Gelehrten hat zu derselben Stellung genommen. Nachdem nun Dahlmann in einem zweiten Werke[1] seinen Standpunkt neuerlich vertheidigt hat und einige seiner Gegner gleichfalls wieder das Wort ergriffen haben, ohne dass wesentlich neue Gesichtspunkte zu Tage traten, so scheint die Discussion an einer todten Stelle angelangt und es an der Zeit zu sein einige Punkte hervorzuheben, die durch dieselbe eine Förderung oder Klärung erfahren haben.

I.

(Recensionen.) In einem kürzlich in dieser *Zeitschrift* erschienenen Artikel (s. o. S. 60) fragt Winternitz: ‚Auf welches Mahābhārata sollen wir unsere Forschungen über die Genesis des Epos stützen?‘ Nun ist es allerdings richtig, dass es eine grosse Anzahl von Handschriften gibt, die untereinander so bedeutend differiren, dass Pratāpa Candra Rāya es für unmöglich erklärte eine Ausgabe herzustellen, die sowohl den Norden als den Süden Indiens befriedige (Holtzmann, *Das Mahābhārata,* Bd. iii, S. 33);

[1] *Genesis des Mahābhārata,* Berlin, 1899.

andererseits ist aber nicht zu vergessen, dass die zeitlich und räumlich so weit auseinanderliegenden Ausgaben von Calcutta (1834—1839) und Bombay (1862, 1863) auf ‚gemeinsamer Grundlage einer fest durchgeführten, abgeschlossenen Redaction beruhen‘ (Holtzmann, *l. c.*, S. 9) und dass auch die in Teluguschrift gedruckte Madras-Ausgabe (1855—1860) nach der dankenswerthen Untersuchung Ludwig's (*J. R. A. S.* 1898, S. 380) fast identisch mit der Calcuttaer ist, trotzdem sie auf selbständigem Handschriftenmaterial beruht. Wir besitzen sonach in dieser ‚Vulgata‘ oder nördlichen[1] Recension, wie man sie zu nennen pflegt, eine über ganz Indien verbreitete einheitliche Form der Ueberlieferung, die ausserdem, was ja bei indischen Texten nicht zu unterschätzen ist, durch Commentare im einzelnen sichergestellt wird, und ich meine daher, dass wir wohl berechtigt sind, bis auf Weiteres diesen Text unseren Untersuchungen zu Grunde zu legen. Allerdings wäre es an der Zeit, eine ordentliche kritische Ausgabe desselben sammt Commentaren zu veranstalten, wozu vielleicht das in Europa befindliche Material ausreichen dürfte. Es würde sich dies auch aus dem Grunde empfehlen, da die beiden Hauptausgaben bezüglich der Zahl und Abtheilung der Kapitel (Adhyāya) nicht ganz übereinstimmen und eine kritisch gesichtete Ausgabe möglicherweise Klarheit darüber zu verbreiten im Stande wäre, woher die Differenz in der Zahl der Kapitel gegenüber den Angaben des Parvasaṁgraha und den Angaben Burnell's über die von ihm untersuchte Nāgarī-Recension (*Aindra school*, S. 77) komme. Die Vulgata nimmt in dieser Beziehung eine Mittelstellung ein, wie aus folgender Tabelle der Zahl der Adhyāya in den fünfzehn ersten Büchern erhellt:

Buch	Parvasaṁgraha	Calcutta-Ausgabe	Nāgarī-Recension
I	227	234	250
II	78	79	111
III	269	314	306

[1] Nach Pratāpa Candra Rāya sind zu der Calcuttaer Ausgabe auch südindische Manuscripte collationirt worden (Holtzmann, *l. c.* S. 3).

Buch	Parvasaṁgraha	Calcutta-Ausgabe	Nāgarī-Recension
IV	67	72	77
V	186	197	200
VI	117	124	118
VII	170	203	198
VIII	69	96	119
IX	59	66	65
X	18	18	26
XI	27	27	18
XII	339	367	364
XIII	146	168	252
XIV	103	92	105
XV	42	39	46
	1917	2096	2255

Den interessantesten Posten in dieser Aufzählung bietet die Vergleichung des XIV. Buches, da hier die Vulgata um 11 Kapitel hinter der Inhaltsangabe zurückbleibt,[1] ein Umstand, der jedenfalls mit der von Barth (*Journal d. Sav.* 1897, S. 19) herangezogenen Thatsache zusammenhängt, dass dasselbe in einem südindischen Manuscript, welches der Herausgeber der Parāśara-Smṛti Pandit V. Ś. Islāmpurkar untersuchte, 115 Kapitel enthält. Derselbe indische Gelehrte erwähnt ferner in der Vorrede zur zweiten Abtheilung des ersten Bandes des genannten Werkes (SS. 5; 9), dass er verschiedene Citate aus dem Mahābhārata in den gedruckten Ausgaben nicht habe finden können und deshalb Burnell beistimmen müsse, der die nordindische Recension für die kürzere erklärte.

Leider sind wir über die südindischen Handschriften noch wenig orientirt; Burnell führt zwar die Zahl der Kapitel einer Grantha-Recension an, aber es wäre jedenfalls voreilig, daraus auf das Bestehen einer einheitlichen Redaction zu schliessen, denn die von ihm gegebenen Zahlen für die Anzahl der Kapitel der drei ersten

[1] Ein südindisches Manuscript sogar um 25 (Winternitz, *l. c.*).

Bücher: 248, 120, 302 stimmen schlecht zu dem von WINTERNITZ untersuchten Grantha-Manuscript (*Ind. Ant.* 1898, S. 124), der dort 218, 72, 269 gefunden hat und darauf aufmerksam macht, dass die letzte Zahl identisch mit der im Parvasaṁgraha der nordindischen Recension vorgeschriebenen ist. BURNELL fügt übrigens nicht hinzu, ob seine Zahlen thatsächliche sind oder aus dem Inhaltsverzeichnisse stammen.

Etwas genauer sind wir durch WINTERNITZ über den Zustand des Ādiparvan in einem südindischen Manuscripte unterrichtet worden und sein Resultat stimmt mit dem BURNELL's (*Aindra school*, S. 79) überein, wonach die südindische Recension in diesem Buche einen kürzeren Text bietet. Es geht aber offenbar nicht an, aus dem Fehlen gewisser Partien in einem einzelnen, noch dazu unvollständigen, Manuscripte Schlüsse auf die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes zu ziehen, wie dies WINTERNITZ thut, der (*Ind. Ant.* 1898, S. 128) aus dem Umstande, dass in seiner Handschrift die Episode von Sūrya, Rāhu und Aruṇa fehlt und aus der Auslassung derselben in Kṣemendra's Bhāratamañjarī die Folgerung ableitet, dass dieselbe eine spätere Interpolation der nordindischen Recension sei.[1] Eine solche Annahme steht ferner mit der von BÜHLER bewiesenen, viele Jahrhunderte früher erfolgten Erstarrung des Gedichtes in Widerspruch und ich stimme deshalb meinem verehrten Lehrer bei, wenn er die gleiche Folgerung, die WINTERNITZ aus dem ähnlichen Verhältniss bezüglich der Gaṇeśa-Legende gezogen hat, zurückweist (*l. c.*, S. 80, *J. R. A. S.* 1898, S. 632). Bevor wir solche Schlüsse wagen dürfen, müssen wir erst im Klaren darüber sein, ob es eine einheitliche südliche Recension gegeben hat und ich fürchte sehr, dass nach dem, was bisher über Handschriften dieser Provenienz bekannt geworden ist, hier das Wort KOSEGARTEN's von den Handschriften des Pañcatantra[2] zur Geltung gelange: quot codices, tot textus.

[1] Ich meine übrigens, dass die Form seiner Schlussfolgerung (*l. c.* Zeile 40) nicht ganz zutreffend ist. Wenn die Interpolation nach Kṣemendra's Zeit in die nördliche Recension eingeschmuggelt worden wäre, so müsste man doch sagen, dass die nördliche und nicht die südliche, welch letztere ja die ursprüngliche Form bewahrt hätte, sich abgezweigt habe.

[2] Siehe seine Ausgabe, Bonn 1848, S. VI.

II.

(Einheitlichkeit.) An die Untersuchung betreffs des Verhältnisses der einzelnen Recensionen zu einander schliesst sich naturgemäss die Frage, wie das Mahābhārata, oder sagen wir genauer, die *śatasāhasrī saṁhitā* entstanden ist. Dahlmann hat bekanntlich die Einheitlichkeit des Gedichtes zu erweisen gesucht und die Zustimmung Jacobi's (*G. G. A.* 1896, S. 67) und Barth's (*l. c.* SS. 8; 52) genügt wohl um diese Theorie als keine verfehlte betrachten zu dürfen; nur ist zu beachten, wie Jacobi (*l. c.* S. 74) treffend bemerkt, dass diese Einheitlichkeit sich auf die Diaskeuase bezieht, aber nicht in dem Sinne zu verstehen ist, als habe ein einziger Dichter das Riesenepos zum grössten Theile aus freier Phantasie geschaffen, wie dies Holtzmann, und für gewisse Theile auch Dahlmann, annimmt. Mit einer solchen Einheitlichkeit stimmt die Angabe, Vyāsa — worunter vielleicht nicht eine einzelne Person, sondern eine Körperschaft verstanden werden könnte — habe das Gedicht in drei Jahren vollendet (Ludwig, *Das Mahābhārata als Epos etc.*, Prag 1896, S. 25) ganz gut. Es stimmt ferner damit die Beobachtung, dass es den Diaskeuasten nicht gelungen ist, alle Widersprüche und Wiederholungen auszumerzen, da sie ja keine Bearbeitung vornahmen, sondern nur das ihnen bekannte Material so gut es ging in einer Sammlung vereinigten. Wiederholungen und Widersprüche finden sich ja auch im Schachname (Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, SS. 168; 170), das doch von einem einzigen Dichter nach einem einheitlichen Plane umgearbeitet wurde[1] und ich kann deshalb das Urtheil von Winternitz, der in der epischen saṁhitā eine gedankenlose Compilation sieht (diese *Zeitschrift* xiv, S. 67), nicht unterschreiben.

Dahlmann hat ferner nachgewiesen, dass das didaktische und epische Element sich in einer Weise durchdringen, dass es unmöglich

[1] Als Vuk Karažić die serbischen Volkslieder sammelte, nahm er ebenfalls verschiedene Fassungen derselben Sage auf. Siehe z. B. meine Uebersetzung von Omer und Mejra im *Magazin für die Literatur des In- und Auslandes* 1888, No. 19.

ist, das eine als das Frühere, Ursprüngliche, das andere als spätere Zugabe zu fassen. Wenn er aber so weit geht zu behaupten, dass die ethisch-moralischen Grundsätze des Gedichtes mit den Lehren der Dharmaśāstra übereinstimmen, ja dass die Fabel geradezu eine Illustrirung der Lehren der letzteren sei, so ist ihm mit Recht Winternitz entgegengetreten (*J. R. A. S.* 1897, S. 720 ff.), denn die Vorschriften über den niyoga sind in beiden Denkmälern verschieden. Wenn aber hinwiederum der zuletzt genannte Gelehrte aus dieser von ihm bewiesenen Thatsache die Folgerung ableiten zu können glaubt, die Brahmanen hätten die jetzt vorhandene Darstellung aus egoistischen Motiven an Stelle einer älteren gesetzt (*l. c.* S. 732), so möchte ich doch meinen Zweifel aussprechen, ob die indischen Gelehrten im Stande gewesen wären, eine solche Fälschung an Stelle der Volksüberlieferung zu setzen, zumal, wenn diese Volksüberlieferung sich in Uebereinstimmung mit den Rechtsbüchern befand. Meiner Ansicht nach haben die Diaskeuasten an der Ueberlieferung überhaupt nichts geändert, ausser dass sie die prakritische Form in Sanskrit umgossen (vgl. Barth, *l. c.*, S. 48) und es ist nur der europäische Massstab schuld daran, dass so viele Gelehrte durchaus das epische als das ursprünglichere vom didaktischen Element trennen zu müssen glaubten. Ueberwuchert denn nicht auch in der Fabelliteratur das didaktische Element in einer für uns geradezu störenden Weise das erzählende? Firdausī hat in sein ‚Epos' eine ganze Anzahl älterer Weisheitsbücher hineingearbeitet (Nöldeke, *l. c.*, S. 180) und es kommt nur auf den Gesichtswinkel an, unter dem man sein Werk betrachtet, um dasselbe entweder als kāvya oder als smṛti zu bezeichnen, wenn man nicht vorzieht, ihm diese beiden Definitionen gleichzeitig zuzuerkennen, da der erste Terminus sich mehr auf die äussere Form, der zweite auf den inneren Werth bezieht. Ich kann deshalb Winternitz' Folgerung, der aus dem Umstande, dass Subandhu und Bāṇa das Mahābhārata als Kunstgedicht ansehen, wie Cartellieri in seinem kleinen, aber vortrefflichen Artikel (diese *Zeitschrift*, xiii, S. 57 ff.) dargethan hat, deduciren zu können glaubt, dass das Mahābhārata ‚nicht erst durch das belehrende Element die

grosse nationale Dichtung Indiens wurde', nicht für gerechtfertigt ansehen. Wir müssen uns überhaupt hüten, unsere scharfen europäischen Definitionen auf indische Literaturerzeugnisse anzuwenden; so wird beispielsweise das Viṣṇudharmottara-Purāṇa von Alberuni als Viṣṇudharma bezeichnet (Bühler, *Ind. Ant.* 1890, S. 382) und in der Parāśara-Smṛti (ed. Islāmpurkar t. I, p. 2, S. 7) einfach als dharma citirt, und das Mahābhārata selbst wird häufig der fünfte Veda genannt, was wohl darauf hindeutet, dass diejenigen, die ihm diesen Titel beilegten, den sektarischen Inhalt als die Hauptsache betrachteten.

III.

(Pāṇḍava-Sage.) Die Pāṇḍava stehen im Mittelpunkte des Gedichtes und schon seit langem hat man sich bemüht, die auffallende Thatsache zu erklären, dass gerade bei ihnen ein Zug sich findet, der mit den orthodoxen indischen Rechtslehren in schreiendem Widerspruche steht: die Polyandrie. Dahlmann's Versuch, dieselbe als Illustrirung der ungetheilten Familie zu erklären, ist allgemeiner Ablehnung begegnet und er hat deshalb in seinem zweiten Werke diese Erklärung mit der schon von Lassen vorgeschlagenen, die fünf Brüder als Repräsentanten eines historischen Völkerbundes zu fassen, verquickt. Gegen diese Auffassung lassen sich aber dieselben Gründe ins Feld führen, die Dahlmann gegen die Theorie geltend macht, dass uns in der Draupadī-Ehe ein Ueberlebsel eines historischen Zustandes erhalten sei (*Genesis des Mahābhārata*, S. 177 ff.), nämlich der Mangel jeglichen historischen Anhaltspunktes. Wie in dem einen Falle dieser Mangel nicht durch ethnologische Parallelen,[1] so wird er in dem anderen nicht durch das vedische ‚Fünfstämmevolk' ersetzt. Wenn nun einerseits die Draupadī-Sage nicht erfunden wurde, andererseits keine Reminiscenz eines historischen Factums vorliegt, so bleibt nichts übrig, als sie als eine poetische Licenz zu fassen, mit Anlehnung an einen den Indern bekannten, wenn auch nicht

[1] Vgl. Franke, *Lit. C.* 1900, S. 1016.

bei ihnen heimischen, Gebrauch, der wenigstens nicht so viel moralischen Abscheu erweckte, um in der Sage nicht verwendet werden zu können. So fasst die Sachlage ungefähr auch Jacobi auf (*G. G. A.* 1899, S. 884 ff.) und wir werden damit der, meiner Ansicht nach recht bedenklichen, Nothwendigkeit enthoben, mit Holtzmann (*Das Mahābhārata* i, S. 30 f.) und Winternitz (*J. R. A. S.* 1897, S. 752. *W. Z. K. M.* xiv, S. 68) vorauszusetzen, die Brahmanen hätten verschiedene Legenden geradezu erfunden, um die Fünfmänner-Ehe zu rechtfertigen. Was gibt uns beispielsweise das Recht, das Pañcendropākhyāna für einen jüngeren rationalistischen Zusatz zu erklären? Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, es offen mit Barth (*J. d. Sav.* 1897, S. 45) auszusprechen,[1] dass wir, vorläufig wenigstens, ganz in die Irre gehen, wenn wir in dem uns vorliegenden Texte chronologisch aufeinanderfolgende Schichten zu unterscheiden suchen. Um ein Gleichniss zu gebrauchen: Die śatasāhasrī saṁhitā ähnelt einem Mosaikbild, zusammengesetzt aus tausenden von Steinchen; um das Gefüge, die Technik desselben zu erkennen, müssen wir untersuchen, aus wie viel Gattungen gleichfarbiger und gleichformiger Steinchen dasselbe besteht; bei dieser Untersuchung wird uns aber das Alter oder die Provenienz der Steinchen selbst von geringem, wenn überhaupt, von Nutzen sein.

Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück.

Die Theilung einer Persönlichkeit in mehrere Individuen (Wiedergeburten, Avatāra) ist eine dem indischen Denken so naheliegende, dass ich nicht einsehe, warum die fünf Brüder nicht als poetische Personificirungen der Eigenschaften eines epischen ‚Ueberhelden' — man verzeihe diesen modernen Ausdruck — aufgefasst werden könnten. Zudem erinnert die Darstellung des Mārkaṇḍeya Purāṇa von dem Weggange des *tejas,* der Majestät, Indra's in überraschender Weise an die iranische Legende von dem Weggange des *hvarenō,* der Majestät, von Yima. Ferner scheint es mir beachtenswerth, dass hier an Stelle des Namens der *aśvin* ihr aus dem

---

[1] Ich habe diesem Gedanken auch in einem anderen Zusammenhange Ausdruck verliehen (*W. Z. K. M.*, 1896, S. 325 f.).

Veda bekanntes Beiwort *nāsatya* gebraucht wird, an die Indra seine Schönheit abgeben muss. *Nāsatya*[1] entspricht dem iranischen *nāoṅhaithya*, dem Dämon der Selbstgefälligkeit, und Nakula und Sahadeva erreichen auf der letzten Reise gerade infolge dieses Lasters den Himmel nicht. Der eigentliche Held, der die Braut gewinnt und dem Draupadī am meisten zugethan bleibt, wofür sie ja ebenfalls schliesslich gestraft wird, ist Arjuna und deshalb geht die Descendenz auch auf seinen Sohn über. Schliesslich möchte ich noch daran erinnern, dass nach dem Mujmil et tevārīkh die fünf Brüder erst lange nach dem Tode Pāṇḍu's geboren wurden und als Väter nicht weiter bezeichnete Bewohner der Luft haben, was vielleicht dahin gedeutet werden darf, dass sie keine bestimmt charakterisirten Individuen mit separater Abstammung sind. Der ‚Gott' *dharma* ist ja geradezu ein Schemen.

Die Pāṇḍava sind nach dieser Auffassung echte Inder und wir brauchen nicht anzunehmen, dass der Mittelpunkt des Nationalepos seine Entstehung der Denkweise eines fremden Volkes verdanke.

IV.

(Zeit.) Ueber den Zeitpunkt, zu dem die śatasāhasrī saṁhitā compilirt wurde, lässt sich aus den bisherigen Arbeiten wenigstens ein sogenannter Indicienbeweis herstellen. Dahlmann's vorbuddhistischer Ansatz wird, wie Barth (*l. c.,* S. 42) nachweist, schon durch die so oft citirte Stelle aus dem Vanaparvan widerlegt und derselbe Gelehrte macht ausserdem darauf aufmerksam (*l. c.,* S. 39), dass man nichts Geschriebenes gefunden habe, das älter wäre als das dritte Jahrhundert v. Chr., während doch das Mahābhārata sich selbst als ein schriftlich aufgezeichnetes Werk bezeichnet. Mit diesem Ansatz stimmt auch Hopkins (*A. J. Ph.* 1898, S. 22) überein, nach dem die Schlussredaction gewiss nicht vor das dritte vorchristliche Jahrhundert

[1] Nebenbei bemerkt, scheint *nāsatya* im Veda eine einzige Persönlichkeit zu bezeichnen und darnach könnten die *aśvin* einem ‚dédoublement' ihre Entstehung verdanken. Sollte übrigens *aśvin* nicht ein Wesen nach Art der Kentauren bezeichnen können?

fällt.[1] Was die andere uns näher liegende Grenze betrifft, so hat BÜHLER bekanntlich nachgewiesen, dass das Mahābhārata in der uns vorliegenden Vulgata-Form um das Jahr 500 n. Chr. existirte, dass aber diese Grenze wahrscheinlich um wenigstens vier bis fünf Jahrhunderte hinaufzurücken sei, womit wir also zum Beginn unserer Aera gelangen. Dies glaubt jetzt auch JACOBI, der (*G. G. A.* 1899, S. 882) sagt: ,Ich sehe keinen Grund, welcher verbietet, die endgültige Redaction in das erste Jahrhundert vor oder nach Christus zu setzen.' Vielleicht ist es gestattet, durch Zusammenstellung einiger weiterer Notizen den Zeitpunkt innerhalb der Grenzen: drittes Jahrhundert v. Chr. bis Beginn unserer Zeitrechnung noch genauer zu präcisiren. Schon vor langer Zeit hat WEBER (*I. St.* XIII, S. 357) auf die Stelle des Dio Chrysostomus über den indischen Homer hingewiesen, dessen Angabe aus einer Zeit stammt, die mit der des Mahābhāṣya, das man ins zweite Jahrhundert v. Chr. setzt, so ziemlich zusammenfallen dürfte. Da nun, wie KIELHORN (*J. R. A. S.* 1898, S. 18 ff.) gezeigt hat, das epische Sanskrit und die Sprache Patanjali's dem Pāli der Jātaka sehr nahe steht, so gewinnt eine Beobachtung VON OLDENBURG's (*R. H. R.* 1898, S. 343) erhöhtes Interesse, der eine Erzählung aus dem XIII. Buche mit überraschenden Detailübereinstimmungen sowohl in der Pālisammlung, als in der Jātakamālā nachweist und ausserdem darauf aufmerksam macht, dass diese Erzählung auf dem Stūpa von Bharhut, dessen Errichtung ins Jahr 150 v. Chr. verlegt wird, bildlich dargestellt ist. Denselben Werth kann die Erwähnung einer Anzahl von Persönlichkeiten aus dem Epos in Aśvaghoṣa's Buddhacarita und Vajrasūcī beanspruchen, da der Autor zwar im ersten Jahrhundert nach Christus lebte, aber ebenso wie der Lalitavistara, in dem die Pāṇḍava als eine Familie bezeichnet werden oder der Verfasser der Inschrift des Königs Pulumāyi, die vor 150 nach Christus verfasst wurde und in der ebenfalls epische Helden erwähnt werden, aus früheren Quellen schöpfte (vgl. LÉVI, *Rev. Cr.* 1893, t. I, S. 281).

[1] Vgl. auch JACOBI, *G. G. N.* 1896, S. 55.

Alles das würde mit einer Diaskeuase der epischen Saṁhitā im zweiten Jahrhundert vor Christus nicht im Widerspruche stehen und ich möchte mir schliesslich erlauben noch einen Grund geltend zu machen, der für diese Epoche zu sprechen scheint. Meiner Ansicht nach muss ein starker äusserer Anlass vorhanden gewesen sein, um eine solche Zusammenfassung epischer Gesänge hervorzubringen. Dass das Werk den Buddhisten nicht günstig gesinnt ist, bedarf keines weiteren Beweises und es ist daher kaum denkbar, dass man an die Abfassung desselben geschritten wäre, so lange ein jene Sekte begünstigendes Herrscherhaus regierte. Dies änderte sich mit einem Schlage, als die Maurya-Dynastie von Puṣyamitra im Jahre 178 v. Chr. gestürzt wurde, denn der neue Herrscher verfolgte die Buddhisten und es wäre deshalb begreiflich, dass die Brahmanen ihrerseits durch Zusammenfassung aller im Volke noch lebendigen Legenden mit viṣṇuitischer und śivaitischer Tendenz der neuen Richtung, die ja vor Allem ihnen zu statten kam, das Gepräge einer echt nationalen aufzudrücken suchten.

Sei dem wie ihm wolle, aus dem Widerstreite der Meinungen, die durch Bühler's bahnbrechenden Artikel angeregt im Kreise der Gelehrten laut geworden sind, scheint mir als dringendstes Postulat der Ruf nach einer allen Anforderungen der modernen Kritik entsprechenden Ausgabe der Vulgata sammt Commentar hervorzugehen, jenes Textes, der durch 2000 Jahre das Mahābhārata verkörperte und der der feste Pol bleiben muss, um den sich die weitere Forschung gruppiren kann. Möge mein Wunsch, dieselbe vollendet zu sehen, sich in absehbarer Zeit erfüllen.

Der indische Lexikograph Hugga.

Von

Theodor Zachariae.

Das Verdienst, den Lexikographen Hugga ans Licht gezogen zu haben, gebührt R. Pischel. Hemacandra nämlich lehrt in seiner Prakritgrammatik I, 186, dass für Sanskrit *cikura* ‚Haupthaar' im Prakrit *cihura* eintrete, und bemerkt dazu, dass die Form *cihura* nach Hugga auch im Sanskrit vorkomme. In seiner Uebersetzung des Hemacandra (II. Theil der Ausgabe, S. 45) theilt Pischel aus einer seiner Handschriften eine Glosse zu Hemacandra I, 186 mit, wonach das Wort *hugga* den Cāṇakya bezeichnet. Auch die Stelle in der Nāmamālā des Hugga-Cāṇakya, wo *cikura* und *cihura* als gleichberechtigte Sanskritformen hingestellt werden, wird von dem Glossator angeführt; sie lautet:

kuntalā mūrdhajā vālāś[1] *cikurāś cihurā iti.*

Pischel fügt seiner Mittheilung hinzu: ‚Eine Nāmamālā des Cāṇakya, sowie ein Beiname desselben Hugga, sind meines Wissens sonst noch nicht bekannt.' So konnte und musste sich Pischel äussern. Wie kommt es aber, dass der Lexikograph Hugga in Vergessenheit gerathen ist, dass er z. B. in Aufrechts *Catalogus Catalogorum* (1891), wo doch sonst die gelegentlich citirten Grammatiker und Lexikographen sorgfältig verzeichnet sind, gar nicht aufgeführt wird? Das rührt einfach daher, dass der Name Hugga in älterer

[1] So Pischel nach Conjectur; die Handschrift hat *svabhrāś* (?). Die richtige Lesart wird *asrāś* sein; siehe im Verlauf, und Amarakośa III, 3, 164 *asrāḥ kacā api.*

und neuerer Zeit von den Abschreibern der Handschriften und von den Herausgebern der Texte mit dem Namen Durga verwechselt worden, dass der bekanntere Durga in einigen Fällen sicher, in anderen wahrscheinlich, in ganz willkürlicher Weise für den unbekannten Hugga eingesetzt worden ist. Hierauf habe ich bereits in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* von 1889, S. 997, unter Angabe von Gründen für meine Behauptung, hingewiesen. Da ich jetzt über neues, mir früher nicht zugängliches Material verfüge, so möchte ich hier das, was mir bisher über Hugga bekannt geworden ist, übersichtlich zusammenstellen. Es wird sich dabei ergeben, wie oft Hugga und Durga mit einander verwechselt worden sind, und was für Bruchstücke vorläufig mit einiger Sicherheit dem Hugga zugewiesen werden können.

Ich knüpfe an das Citat aus Hugga bei Hemacandra I, 186 wieder an. Während ein gewissenhafter Herausgeber wie PISCHEL die Lesart seiner Handschriften, *hugga*, unverändert beibehält, lässt MAHĀBALA KṚṢṆA, der wenige Jahre vor PISCHEL den achten adhyāya des Siddhahemacandram in Bombay erscheinen liess, Durga statt Hugga drucken. Mit Recht nennt dies PISCHEL (zu Hemacandra I, 186) eine Verunstaltung des echten Textes. Er nimmt also an, dass der indische Herausgeber in seinen Handschriften Hugga vor sich gehabt hat. Das ist allerdings so gut wie sicher; denn wir finden auch den Halbvers

kuntalā murdhajās tv asrāś cikurāś cihurā iti

in dem Commentar[1] des Vallabhagaṇi zum Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha[2] Vers 45 dem Hugra d. h. Hugga zugeschrieben, desgleichen in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen,[3] Calcutta 1878,

[1] Ich benutze diesen Commentar in der einzigen mir bekannten Handschrift des Deccan College, Sammlung von 1873—74, Nr. 285.

[2] Ich citire dieses Werk nach der leider sehr fehlerhaften Ausgabe im Abhidhānasaṃgraha II, Nr. 11, Bombay 1896. Noch schlechter ist die Ausgabe in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen, Calcutta 1878, S. 219 ff.

[3] Rām Dās Sen hat das Citat aus Hugga wahrscheinlich dem (mir nicht zugänglichen) Commentar des Vallabhagaṇi zu Abhidhānacintāmaṇi 567 entnommen.

S. 89, Anm. 5. Dagegen wird in den mir bekannten oder früher zugänglichen Commentaren zum Amarakośa (ii, 6, 95) Durga als Autorität genannt. So von Kṣīrasvāmin[1] in der Handschrift des India Office Nr. 2776, wo das Citat lautet

kuntalā mūrdhajās tv asrāś cikurāś cihurāḥ kacāḥ,[2]

und in der Vyākhyāsudhā des Bhānujidīkṣita (Bombay 1889). In dem Commentar des Maheśvara (Bombay 1877) wird Durga sonderbarer Weise für die Wortform *cikūra* citirt. Daher lautet der zweite pāda des Halbverses bei Maheśvara *cikūrāś cikurāḥ kacāḥ*; ebenso bei A. Borooah in seiner Anmerkung zu Śabdabhedaprakāśa 1, 14 (Nānārthasaṃgraha ed. Borooah, p. 488).

Wie ich bereits in der Einleitung zu meiner Ausgabe des *Śāśvatakóśa* (1882), S. xiv bemerkt habe, wird Hugga im Nānārthakośa des Maṅkha citirt. Zunächst erscheint er in der Einleitung zu diesem Werke V. 3 unter den Quellen des Maṅkha. Ehe meine Ausgabe des Maṅkha erschien, ist die Einleitung zum Maṅkhakośa, nach zwei verschiedenen Handschriften, dreimal abgedruckt worden: in Bühlers *Detailed Report* (1877), p. cxl—cxli, und in den Notices of Sanskrit MSS. viii (1886), p. 40 und x (1892), p. 225. Ich kenne jene beiden Handschriften und kann daher bezeugen, dass der Name unseres Autors darin Hugra oder Hugga geschrieben ist. Während nun aber bei Bühler a. a. O. Hugra gedruckt steht, lesen wir in den Notices of Sanskrit MSS. an beiden von mir angeführten

[1] Kṣīrasvāmin citirt den Durga oft (Aufrecht, *ZDMG.* 28, 106; *Catalogus Catalogorum* i, 255). Ich vermuthe, dass wir einen Grammatiker und einen Lexikographen Durga scheiden müssen, und dass wir an den Stellen, wo der Lexikograph Durga von Kṣīrasvāmin genannt wird, Hugga dafür einzusetzen haben. Siehe die Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 17 ff. In dem so überaus reichhaltigen Commentar des Rāyamukuṭa zum Amarakośa scheint der Lexikograph Durga gar nicht vorzukommen. Rāyamukuṭa citirt, soviel ich weiss, nur das Liṅgānuśāsana eines Durga oder Durgasiṃha. Siehe Paṇḍit Durgāprasāda in Bhandarkars Report für 1883—1884, p. 469, und dazu Franke, *Die indischen Genuslehren*, S. 3. 14 f.

[2] Siehe bereits zu Śāśvata 649 (in meiner Ausgabe S. 84).

Stellen Durga[1] statt des richtigen Hugga. Dieselbe Verwechslung tritt uns in einem ähnlichen, hier gleich zu erwähnenden Falle entgegen. Hugga erscheint, neben Maṅkha und Anderen, unter den Autoren, die Mahendrasūri für seinen Commentar zum Anekārthasaṃgraha benutzt haben will (Einleitung zum Commentar, Vers 2). Die eine der beiden Handschriften, die ich meiner Ausgabe des Commentares zu Grunde gelegt habe, hat Dugra d. h. Dugga. Für dieses Dugra ist Durga[2] eingetreten in PETERSONS Report, Bombay 1883, p. 89, wo der Anfang der genannten Handschrift mitgetheilt wird.

Ausser in der Einleitung zum Maṅkhakośa wird Hugga noch ein zweites Mal von Maṅkha im Commentar zu 674 citirt. Hier lehrt Maṅkha, dass das Masculinum *śara* in den drei Bedeutungen ‚Rohr', ‚Pfeil' und ‚saurer Rahm'[3] gebraucht werde. Im Commentar bemerkt Maṅkha — oder sein Commentator, falls der Commentar nicht von Maṅkha selbst herrühren sollte[4] —, dass die Bedeutung *dadhisāra* für *śara* im Anschluss (*anusāreṇa*) an Hugga aufgestellt worden sei.[5] Nach Anderen nämlich — so fährt der Commentator fort — soll das Wort, das ‚Rahm' bedeutet, mit *s* endigen und ein Neutrum sein, also *śaras* lauten.[6] Diese Ansicht wird verworfen; in

---

[1] Diese willkürliche Textänderung ist, mit einer anderen verglichen, unbedeutend. Maṅkha sagt, in V. 4 der Einleitung, ganz deutlich, dass er der Verfasser des Kośa sei: *kurute Maṅkhakaḥ kośam*. In den Notices VIII, 40 finden wir *saṅkṣepataḥ* für *Maṅkhakaḥ* gedruckt. Daher wird der Maṅkhakośa für ein anonymes Werk ausgegeben! Auf gleicher Höhe steht die Beschreibung des Kośa als eines 'vocabulary of words having more than one meaning, arranged alphabetically according to their initial letters'. In Wahrheit sind die Wörter im Maṅkhakośa nach den Endconsonanten — und zugleich nach der Silbenzahl — geordnet.

[2] Oder genauer: °*maṅkhadurgānām* (so!). In dem dentalen *n* der letzten Silbe ist eine Erinnerung an die richtige und ursprüngliche Lesart °*huggānām* bewahrt.

[3] *dadhisāra*; ebenso Hem. Anek.; in anderen Anekārthakośa wird *śara* (*sara*) mit *dadhyagra* erklärt.

[4] Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 34 ff.

[5] Einleitung zum Śāśvatakośa, S. XIV, n. 2.

[6] Der ganze Passus über die Wortform *śaras* ist nur in einer Handschrift, allerdings in einer sehr guten, erhalten. — Dass *śaras* thatsächlich oft genug vorkommt, ist bekannt.

der Literatur[1] komme die Form *śara* vor. Es folgt noch ein Citat aus Bhāguri[2]: *drapsaṃ dadhiśaraṃ*[3] *viduḥ* und ein Beleg aus der Literatur (*dadhno vā saguḍaḥ śaraḥ*), den ich nicht nachweisen kann. Ich vermuthe, dass er aus der Carakasaṃhitā stammt.

Da der Commentar zu Maṅkha 674 den Hugga ausdrücklich als Autorität für *śara* ‚Rahm' citirt, so liegt es sehr nahe, ein dem Durga zugeschriebenes Citat zu vergleichen, worin *śara* mit *drapsa* ‚flüssige, saure Milch' erklärt wird. Ich habe dieses Citat schon in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1889, 997 angeführt. Es findet sich bei Kṣīrasvāmin zu AK. II, 9, 51 und lautet daselbst: *bāṇadrapsau śarau.* Was Kṣīrasvāmin selbst a. a. O. über *śara* sagt, kann ich leider nicht mittheilen, da mir sein Commentar jetzt nicht zugänglich ist. Doch werden seine Bemerkungen nicht wesentlich von denen verschieden sein, die wir in der Vyākhyāsudhā (Bombay 1889) zu AK. II, 9, 51 *drapsaṃ dadhi ghanetarat* finden. Nach diesem Commentar lesen Einige statt *drapsa* des Amaratextes *sara.* Dieses *sara* wird von der Wurzel *sṛ gatau* abgeleitet, und dann wird hinzugefügt: '*vāṇadrapsau sarau' iti Durgāt.* — Man lasse sich durch die Schreibung *sara* nicht beirren; sie kommt allerdings auch sonst vor,[4] aber im vorliegenden Falle ist sie wahrscheinlich falsch, wie wir sofort sehen werden. Am ausführlichsten handelt über *śara,* soweit mir bekannt, Vallabhagaṇi zu Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha 29 *drapse drapsyam api proktam.*[5] Der Commentator gibt die Etymologie von *drapsa* und *drapsya*, erklärt *drapsa* mit *dadhyagra*[6] und fährt dann

---

[1] *lakṣye*, da wo das Wort vorkommt. Siehe Franke in seiner Ausgabe von Hem. Liṅgānuśāsana, S. VIII, n. 2 und seine Indischen Genuslehren, S. 153.

[2] Der Name dieses Autors ist nur in einer Handschrift überliefert.

[3] v. l. *dadhisāraṃ* (gegen das Metrum!).

[4] Siehe das Petersburger Wörterbuch. In der Vaijayantī 135, 289 findet sich *sara* (Neutrum) unter den Wörtern für ‚Milch'. Danach auch bei Hemacandra in den Śeṣāḥ 98 ed. Bomb.; in Böhtlingks Ausgabe der Śeṣāḥ (Abhidhānacintāmaṇi, S. 431) setze man *saram* für *rasam* ein und streiche in Böhtlingks Wörterbüchern unter *rasa* die Bedeutung ‚Milch'.

[5] *ipsendraprāyam* (so!) *api proktam* ed. Calc.

[6] *Yan Mālā: drapsaṃ dadhy aghanaṃ tathā.* Dasselbe Citat — aus der Nāmamālā — in der Vyākhyāsudhā zu AK. II, 9, 51.

fort: ‚und dieses Wort *drapsa* ist ein Synonym von *sara*, das der Mālākāra für *ādidantya* erklärt; daher im Viśva: *saro dadhyagra-bāṇayoḥ*;[1] nach Bhāguri aber lautet das Wort mit einem *ś* an: wie auch Durgra (Durgga) sagt: *bāṇadrapsau śarāv iti*'. Es lässt sich nicht verkennen, dass zwischen den Angaben des Commentators von Maṅkha 674 und denen bei Vallabhagaṇi eine grosse Aehnlichkeit besteht. Allerdings handelt jener von den verschiedenen Formen *śara* und *śaras*, dieser beschäftigt sich mit den verschiedenen Schreibungen *sara* und *śara*. Maṅkha bezieht sich vielleicht auf den synonymischen Theil von Huggas Lexikon, während Vallabhagaṇi eine Stelle aus dem homonymischen Abschnitt von Durgas Kośa citirt. Alle Commentatoren jedoch, die zum Amarakośa, der zu Maṅkha, und Vallabhagaṇi, berufen sich wegen des Wortes *śara* auf einen Durga oder Hugga. Die Vermuthung lässt sich nicht abweisen, dass Durga und Hugga identisch sind. Sind wir aber genöthigt, uns für einen der beiden Namen zu entscheiden, so werden wir Hugga, die lectio remotior,[2] für richtig halten müssen. Wir haben mehr als einen Fall kennen gelernt, wo Durga an die Stelle von Hugga getreten ist: dass auch das Umgekehrte vorgekommen sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Die Worte *bāṇadrapsau śarau* werden dem Hugga gehören.

Mit grösserer Sicherheit können wir ein anderes Fragment dem Hugga zuschreiben. Die Vyākhyāsudhā zu Amara II, 8, 63 erwähnt bei der Erklärung des Wortes *adhikāṅga* ‚eine auf dem Panzer über die Brust getragene Schärpe' die Variante *adhipāṅga* und citirt dafür aus Kātya: *adhipāṅgaṃ sārasanam*; Durga aber — so heisst es weiter — lehrt die Form *dhipāṅga* in der Stelle

tasya[3] *sārasanaṃ jñeyaṃ dhipāṅgaṃ ca nibandhanam.*

---

[1] Vgl. *sarau dadhyagrasāyakau* Hem. Anek. 2, 453.

[2] Eine Lesart ausserdem, die nicht nur in einer Devanāgarīhandschrift, sondern auch in einer vortrefflichen Śāradāhandschrift überliefert ist.

[3] Maheśvara zu AK. II, 8, 63 (Bombayer Ausgabe von 1877) citirt auch diese Stelle für die Form *adhipāṅga*, und zwar so: *tac ca sārasanaṃ jñeyam adhipāṅgaṃ nibandhanam.* Sicherlich falsch.

Von diesen Citaten, die ohne Zweifel dem Commentar des Kṣīrasvāmin entnommen sind,[1] wird das zweite von Vallabhagaṇi, wie ich glaube ganz richtig, dem Hugga zugeschrieben. Im Śiloñcha 66 wird nämlich gelehrt, dass neben *adhikāṅga* auch *adhiyāṅga*[2] und *dhiyāṅga* vorkommen. In seinem Commentar zu dieser Stelle citirt Vallabhagaṇi die Worte *adhiyāṅgaṃ sārasanam* aus Muni d. h. Kātya, und die Worte

tasya sārasanaṃ jñeyaṃ dhiyāṅgaṃ ca nibandhanam

aus Hugga. Dieselben Citate kehren wieder bei Rām Dās Sen in seiner Anmerkung zu Abhidhānacintāmaṇi 767 (auf S. 119 der Ausgabe). Der Autor des zweiten Citates erscheint hier in der corrupten Form Jhugṛ (!). Uns genügt, dass ihn Rām Dās Sen nicht Durga nennt.

Schliesslich mache ich noch auf ein Citat aufmerksam, das allerdings von allen Autoritäten die ich kenne, dem Durga zugeschrieben wird, das ich aber dennoch dem Hugga zuweisen möchte. Im Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha 78 wird gesagt, dass, nach der Ansicht des Durga, [ausser den bei Hem. Abhidh. 879 aufgezählten Wörtern] auch *karṇa* die Bedeutung ‚Steuerruder' habe: *karṇo 'py aritre Durgasya.*[3] Vallabhagaṇi bemerkt dazu: *Durgasyeti Durgasiṃhamate*; *āha ca*: *karṇaḥ śrotram aritraṃ ceti.* Die Erklärung von Durga mit Durgasiṃha halte ich für irrthümlich. Vielleicht rührt sie auch gar nicht von Vallabhagaṇi selbst her, sondern von irgend einem Abschreiber.[4] Uns interessirt das Citat aus dem homonymischen Abschnitt von Durgas Wörterbuch: *karṇaḥ śrotram aritraṃ ca,* wonach *karṇa* ‚Ohr' und ‚Steuerruder' bedeutet. Das Citat kehrt wieder in der Vyākhyāsudhā zu AK. I, 10, 12 bei der

---

[1] Wenigstens citirt Kṣīrasvāmin zu AK. II, 8, 63 aus Muni (d. h. Kātya): *adhipāṅgaṃ sārasanam*; siehe Aufrecht, *ZDMG.* 28, 107.

[2] Also nicht: *adhipāṅga.* Böhtlingk und Goldstücker kennen, ausser *adhikāṅga*, nur die Form *adhiyāṅga* (wie bei Böhtlingk statt *adhiyāga* zu lesen ist). Vgl. *kaṇaya* neben *kaṇapa*?

[3] *karṇo* (so!) *pāritre durgasya* ed. Bomb.; *karṇopy aritre duri ca* (so!) ed. Calc.

[4] In der Handschrift steht ein visarga (?) zwischen *durga* und *siṃha.*

Erklärung von *karṇadhāra* ‚Steuermann' und stammt sicherlich aus Kṣīrasvāmins Commentar zur angeführten Stelle. Mit der Angabe, dass *karṇa* ‚Steuerruder' bedeute, steht Durga fast ganz allein da. Mir sind nur zwei Wörterbücher bekannt, in denen dasselbe gelehrt wird. Die Vaijayantī erklärt im synonymischen Abschnitt *karṇa* mit *pṛṣṭhasthitāritra* (155, 33), und im Nānārthakośa des Maṅkha[1] lesen wir: *karṇo 'ritre śrutau nṛpe* (209). Wenn es mir nun gelungen ist, nachzuweisen, dass Maṅkha den Hugga nicht nur — wie wir gesehen haben — ein oder zwei Mal beim Namen nennt, sondern dass er ihn stillschweigend sehr stark benutzt hat,[2] so wird Maṅkha die Angabe *karṇo 'ritre,* die den älteren Nānārthakośa fremd ist, dem Hugga verdanken. Die Worte *karṇaḥ śrotram aritraṃ ca* gehören vermuthlich dem Hugga an, und im Śiloñcha 78 ist Huggasya für Durgasya einzusetzen.

Mehr Fragmente als die besprochenen werden wir vielleicht dem Hugga zuweisen können, wenn die älteren Commentare zum Amarakośa und zum Abhidhānacintāmaṇi in zuverlässigen Ausgaben vorliegen werden. Dann werden wir festeren Boden unter den Füssen haben als bei den bisherigen Untersuchungen. Dann wird sich auch über die älteren Lexikographen — zu denen ich den Hugga selbst rechnen möchte — mehr sagen lassen, als ich in meinem kurzen Abriss der Geschichte der indischen Lexikographie (in Bühlers Grundriss) habe sagen können.

Halle a. d. S., im März 1900.

---

[1] Danach Mahendra zu Hem. Anek. 2, 132: *aritre 'pi.* Mahendra verräth seine Quelle dadurch, dass er dasselbe Beispiel gibt wie der Commentar zu Maṅkha 209: *saṃsāravārāṃnidhikarṇadhāraḥ.*

[2] Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 17 ff.

Ein neuer nubischer König.

Von

J. Krall.

Anlässlich des zweiten internationalen Congresses für christliche Archäologie in Rom konnte ich fünf von dem verdienten Director des Museums in Alexandrien Herrn G. Botti ausgestellte koptische Lederurkunden einer kurzen Prüfung unterziehen, auf welche ich schon 1898 während eines eintägigen Aufenthaltes in Alexandrien aufmerksam geworden war, deren Bedeutung mir jedoch erst klar wurde, als ich später in Luxor die Lederurkunde aus der Zeit des nubischen Königs Kyriakos erworben hatte. (Vgl. meine ,Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier', *Denkschriften der kais. Akademie Wien,* phil.-hist. Classe, Bd. xlvi, 1898.) Diese Texte bilden zusammen mit einer Reihe von Lederurkunden des British Museum, welche Legh 1813 in Assuan gekauft (vgl. Crum, ,La Nubie dans les textes coptes', *Recueil,* xxi, 223), eine Gruppe, welche die nubischen Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten der Heǵra illustrirt und so erwünschte Ergänzungen zu den von den arabischen Schriftstellern gelieferten, von Quatremère zusammengestellten Nachrichten gibt. Die Schrift dieser Urkunden ist, wie ich bereits ,Beiträge' S. 17 bemerkt habe, ungemein verwischt; auch Crum betont die Schwierigkeit der Lesung der Stücke des British Museums: ,Il y a même plusieurs textes entiers qui sont restés, pour moi du moins, complètement illisibles' (a. a. O., S. 224).

Bei der Wichtigkeit dieser Urkunden und dem Umstande, dass sich nur allmählig eine definitive Edition derselben wird leisten lassen,

glaube ich, eine kurze Mittheilung über die Ergebnisse eines mehrstündigen Studiums der alexandriner Texte, welches hauptsächlich den historisch wichtigsten Theilen derselben, den Protokollen galt, schon hier geben zu sollen. Bei einem längeren Studium dieser Urkunden unter günstigen Verhältnissen, vor allem gutem Lichte, dürfte die Entzifferung des allergrössten Theiles des Textes gelingen.

Von den alexandrinischen Rechtsurkunden — sie kamen als Geschenk des Herrn G. Chini ins Museum — kenne ich sechs, welche ich als *A—F* bezeichne. In Rom waren fünf derselben ausgestellt (*A—E*), von denen die Nummern *A* und *B* wegen der ausführlichen Protokolle und namentlich *A* wegen der Datirung die wichtigsten sind. Ich gebe als Typus dieser Urkunden vorerst Nr. *F*, welches am besten erhalten ist, nach einer im Februar 1898 in Alexandrien genommenen Abschrift. Die Urkunde ist nicht datirt, der Schrift nach gehört sie der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts n. Chr. an.

† ϩⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲉⲩⲧⲱⲣⲁ ⲧϣ̄ⲏ ⲁⲛⲛⲁ ϩⲉⲧⲙ
ⲣⲁ ⲙ̇ⲡⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ ⲙⲱϩⲟⲛⲇⲓ ⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲡⲓ̈̄ⲛⲧⲁⲅⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲁ
ⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲱⲛ ⲉⲓⲧⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲱⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲕⲩⲣⲓⲁ
ⲕⲟⲥ ⲡⲣⲉ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲕⲧⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟ////
5 ⲉϩⲏⲧ ⲛ̄ⲙⲱϩⲟⲛⲇⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲙ/////
ⲇⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲡⲥⲁϩⲏⲧ ⲁⲓϫⲓ ⲧϥ̄ⲧⲓⲙⲏ ⲡⲣⲟⲥ
ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲩⲧⲓϣⲁⲣ ⲉⲣⲟⲥ ⲛϭⲓ ϩⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲧⲉ
ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲗⲟⲕⲟⲧ ⲉⲛⲁⲛⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲉϩ ⲙⲡ̄//
ⲙⲡⲉⲩⲅⲟⲥ ⲭⲣⲓⲩ ⲛⲟⲙⲓⲇⲛ̄ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲁⲓϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲓⲃⲱⲗ ⲉ
10 ⲃⲟⲗ ϩⲟⲥ ⲡ/// ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁⲕ ⲛϥ̄ϯ ⲛⲓⲛⲱⲩⲃ ⲛⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲣⲓⲡⲗⲟⲛ
ϣⲟⲙⲛⲧ ⲉⲛⲟⲩⲁ ⲟⲩⲙⲛⲧⲥⲛⲁⲩⲥ ⲛ̄ϩⲟⲗⲧⲕ † ⲁⲓⲡⲁ
ⲣⲁⲕⲁⲗⲗⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̇ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲙⲁⲣⲧⲓ///
ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲕⲱⲥⲙⲁ ⲡϥ̄ϣⲱⲙ ⳨ ⲁⲛⲟⲕ
15 ⲓⲱⲁⲕⲟⲩⲣⲧⲟⲩⲕⲉ ⳨ ⲁⲛⲟⲕ ⲭⲁⲏⲗ ⲟⲩ ϣⲏⲓⲗⲉⲉ////

ⲟⲕ ⲡⲉⲧⲓ ⲡⲉⲥⲛⲏⲑ ⳨ ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲟ̅ⲩ̅ ⲙⲓ
ⲧⲓⲣⲣⲁ ⳨ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϣⲁⲧⲉ ⲟ̅ⲩ̅ ⲟⲛⲟⲫⲣⲓⲟⲥ ⳨

ⲁⲛⲟⲕ ⲭⲁⲏⲗ ⲡⲣ^ⲩ ⲧⲟⲩ ⲁⲅⲓ^ⲩ ⲕⲁ^ⲑ ⲉⲅⲣⲁ//////
ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲯⲉⲡⲥⲏⲏⲥ ⲁⲓϫⲓ ⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲉⲣ̅ⲣ̅ⲟ ⲟⲩⲡⲁ'////
20 ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲙⲛ̅ ⲡⲗⲁⲁⲩ ⲛⲛⲁ/ⲡ///

Uebersetzung.

† Im Namen Gottes.

Ich Heutôra die Tochter der Anna . . . derzeit (wohnhaft) in der Stadt (πόλις) Mohondi schreibe dieses unerschütterliche (ἀσάλευτον) Entagion (ἐντάγιον). Ich gebe dasselbe dem Philotheos, dem Sohne des Kyriakos (?), dem Presbyter in Bezug auf das Gut (κτῆμα) meiner Väter, welches [liegt] im Norden von Mohondi, welches man nennt ϩⲁⲙ///ϫⲓ, nämlich den Theil (μέρος) der Nordseite. Ich habe seinen Preis (τιμή) erhalten, wie zuverlässige (πιστός) Männer denselben geschätzt haben, es sind dies vier Holokotin gute, vollendete nach dem gesetzlichen (?) Goldgewichte (ζυγός). Diese nun habe ich erhalten, ich habe es gelöst . . . Es möge Niemand auftreten und mit Dir Streit führen, [sonst] möge er Dir diese Goldstücke dreifach (τριπλοῦν) geben, drei für eines, [nämlich] zwölf Holokotin. Ich habe zuverlässige (πιστός) Männer eingeladen (παρακαλεῖν), dass sie Zeugenschaft ablegen (μαρτυρεῖν), nämlich diese: . . .

Es folgen sechs Zeugennamen und nach einem kleinen Zwischenraum die Notiz, dass die Urkunde von Chael ⲡⲣ^ⲩ ⲧⲟⲩ ⲁⲅⲓ^ⲩ ⲕⲁ^ⲑ geschrieben sei. Dann bestätigt Anthanasios, er habe das Uebliche (συνήθεια) für den König erhalten, ein halbes (?) Goldstück und . . .

Z. 2. Die Urkunde wird als ein ἐντάγιον und nicht wie (vgl. meine *Koptische Texte* I, S. 76, 92, 180) man aus dem Inhalte annehmen möchte, als im Verkauf (πρᾶσις) eines Gutes bezeichnet. Vielleicht handelt es sich bei diesem ἐντάγιον um eine Art Pachtverhältniss. Eine Dauer desselben ist freilich nicht angegeben.

Z. 4. Die Sprache dieser Urkunden ist, wie schon das ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ in dieser Zeile oder das ⲛⲓⲛⲱⲩⲃ in Z. 11 zeigt, eine vielfach fehlerhafte, begreiflich genug, wenn man die nubische Herkunft der Urkunden bedenkt.

Z. 5—6. ϩⲁⲙ . . . . ϫⲓ, man beachte, dass der Name des Grundstückes auf ϫⲓ ausgeht, wie der Name der Polis ⲙⲱϩⲟⲛϫⲓ und falls die Lesung richtig ist, des Ortes ⲕⲟⲩⲛⲁⲛϫⲓ, am Schlusse der Urkunde *A* (s. S. 238).

Z. 7. ⲧⲓϣⲁⲣ, vgl. ⲣϣⲁⲁⲣ aestimare, Zoëga 216.

Z. 8 ist am Schlusse zu ergänzen ⲙⲛ[ϣⲓ].

Z. 11. ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁⲕ, sonst auch ⲛϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛϥⲉⲛⲉⲩⲉ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ.

Z. 16. ⲁⲛ]ⲟⲕ ⲡⲉⲧⲓ ⲡⲉⲥⲛⲏⲑ, vgl. in der von mir herausgegebenen Kyrikos-Urkunde den ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲉⲥⲛⲏⲧ in Z. 26.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Urkunden *A* und *B* und vor Allem ihrer Protokolle. Dieselben sind vielfach identisch, ein Umstand, der die Entzifferung wesentlich fördert.

Das Protokoll der Urkunde *A* lautet:

† Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Geschrieben im Monate Phaôphê (ⲩⲩⲣⲁⲫⲏ ⲙ̄ⲡ ⲫⲁⲱⲫⲏ).

Im Jahre seit Diokletian 520 (ⲫⲕ[1]///).

Mit Gott. In dem . . . zehnten Jahre unseres christosliebenden Königs Chael (ϩⲛ̄ ⲧⲙϩⲙⲛⲧ////[2] ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉⲛⲫⲓⲗⲟⲭ ⲛ̄ⲣⲣⲟ ⲭⲁⲏⲗ)

als der berühmte (λαμπρός) Joannes (?) . . . . und Protodomestikos des Palastes (παλάτιον) war (ⲉⲣⲉ ⲗⲁⲙ ϊⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟ ⲛⲡⲣ///////ⲕⲁⲗⲗⲁⲩⲟⲩⲗⲉⲓⲁ[3] ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲱⲇⲱⲙⲉⲥⲧ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁ)

---

[1] Hinter ⲕ ein Flecken, der möglicher Weise einen Buchstaben verdeckt; man hat mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Urkunde auch aus einem der Jahre 521—529 stammte.

[2] Die vier (?) Buchstaben nach ⲙⲛⲧ sind ganz zweifelhaft, vielleicht ist ⲙⲛⲧⲟⲩⲉⲓ zu lesen.

[3] Wie diese Würde zu lesen sei, vermag ich ohne neue Einsichtnahme des Originals nicht zu entscheiden. Man kann an πρωτοχαγχελλάριος oder an χανίχλειος, den Beamten, der das Tintenfass mit der rothen Purpurtinte der Kaiser bewahrte, denken. (Freundliche Mittheilung von Prof. J. C. Jireček.)

als der sehr heilige (ὁσιότατος) Abba Aaron Bischof (ἐπίσκοπος) von Kure (?) war (ⲉⲣⲉ ⲡϩⲟⲥⲓⲟⲧⲁⲧⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲁⲣⲱⲛ ⲱ ⲛⲛⲡⲓⲥⲕⲱⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲕⲟⲩⲣⲉ[1]
als der illustre Onophrios Palastvorsteher[2] (ⲉⲣⲉ ⲓⲗⲗ ⲟⲛⲟⲫⲣⲓⲟⲥ ⲟ ⲛⲡⲣⲱⲙⲓⲍ///) und Joseph Primikerios (ⲕⲁⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲟ ⲙⲡⲣⲓⲙ//ⲕⲓⲣⲟⲥ) waren
als der . . . Kyrikos Eparchos von Nobatia war (ⲉⲣⲉ ///ⲕⲩⲣⲓⲕⲟⲥ ⲟ ⲛⲁⲓ̈ⲡⲁⲣⲭⲟⲥ ⲛⲛⲟⲃⲁⲧⲓⲁ/////////[3])
als Simon Mizon (μείζων) von Nobatia war (ⲉⲣⲉ ⲥⲏⲙⲱⲛ ⲟ ⲛ̄ⲙⲓⲍⲟⲛ̄ⲛⲟⲃⲁⲧⲓ^ⲁ)
als Joannes (?) . . . . . . war
als Jakob Mönch (?) war durch die Gnade (?) Gottes, des Allmächtigen (ⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ ⲟ ⲛⲙⲱⲛ/ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲃ/////ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ).

Die Urkunde geht von Mar, dem Sohne des Koma aus Mohondi (ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲣ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲕⲱⲙⲁ ⲡⲣⲉⲙⲱϩⲱⲛⲇⲓ) aus, sie wird als eine Verkaufsurkunde (ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛ̀ⲉⲱⲛⲉⲓⲟⲛ) bezeichnet. Es handelt sich jedesfalls auch um den Verkauf eines südlich von Mohondi gelegenen Gutes, dessen Preis von vertrauenswürdigen Männern abgeschätzt wird (ⲁⲛϫⲓ ⲧⲉϥⲧⲙⲏ ⲡⲣⲟⲥ ⲧϩⲉ ⲛⲧⲁⲩⲧⲓϣⲁⲣ ⲉⲣⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲡⲓⲥⲧⲟⲥ). Die Rückseite ist besser erhalten. Wir finden die bekannten Schlussformeln über die Ausfertigung der Urkunde und die Berufung der Zeugen: ⲁⲛⲥⲙⲛ̄ ⲧⲓⲇⲓⲁⲑⲩⲕⲏ ⲉⲥⲱⲣϫ ⲉⲥⲃⲉⲡⲁⲓⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ^ⲩⲛⲁⲙ̄ⲫⲁⲛⲓⲥⲑⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲥⲧⲏⲭⲉⲓ̈ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ̈ ⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ̀ⲁⲍⲓⲱⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲇⲓⲁⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓ ⲉⲣⲟ^ⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ.

Es folgen die Namen der Zeugen, darunter einen ⲡⲉⲧⲓ ⲫ/ ⲓ̅ⲱ̅, einen ⲕⲱⲥⲙⲁ ⲡⲉⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲡⲉⲛⲓⲥⲕ/ ⲛ̀ⲡ^ⲭⲁⲣⲁⲥ, einen ⲁⲍⲁⲣⲓ ⲧⲟⲩ ⲓⲱⲥⲏⲫ, einen ⲙⲱⲥⲏⲥ ⲟ̂ ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲛⲣⲙ̄ⲁϣⲁϣⲗ, einen Notar Philotheos, der sich griechisch einträgt: δι/ ἐμοῦ φιλοθ πνοτ/ μαρτ/ und dessen gleichnamigen Sohn (Φιλοθ/). Dieser letztere erklärt, er sei einverstanden. Es folgt

---

[1] Die Londoner Urkunden geben einen Bischof von ⲕⲟⲩⲣⲧⲉ (Crum a. a. O., S. 224, 226), möglicher Weise ist danach unsere Lesung in den Urkunden *A* und *B* zu berichtigen.

[2] Die Urkunde *B* gibt ⲡⲣⲟⲙⲓ̈ⲍⲱ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲟⲛ.

[3] Zwischen Kyrikos und Simon war vielleicht noch ein Würdenträger genannt, der dann nur einen äusserst kurzen Namen und Titel gehabt haben müsste. Es ist aber auch möglich, dass nur ein Zusatz zum Eparchostitel des Kyrikos folgte.

die Notiz ⲧⲣⲟⲫⲏ(?) ⲙⲙⲉⲧⲩ ⲛⲁⲁⲩⲱⲙ̄ϥ ⲟⲩⲉⲥⲟⲟⲩ ϥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲧⲓⲣⲙⲓⲥ ⲙ̀ⲛ(?) ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥ ⲛⲏⲣⲡ. Von Nahrungsmitteln (τροφή) wurde ein Schaf im Werthe eines Trimesion und Wein für die Zeugen (?) verbraucht. Es kommt dann die Erklärung des ⲩⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟⲩ ⲙⲁⲣⲁⲥⲧⲁ, er habe das Uebliche für den König erhalten (vgl. oben S. 235) (ⲁⲓϫⲓ ⲧⲉⲓⲕⲓⲑⲩⲁ ⲛ̀ⲛⲣⲣⲟ). Wir finden dann die Eintragung † ⲉⲩⲱ ⲭⲁⲏⲗ ⲡ̄ⲣⲉ ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲓⲩ ⲕⲁⲑ ⲁⲡⲱ ⲙⲱϩⲟϫⲓ ⲉⲩⲣⲁⲯⲁ ⲕ/ ⳁ. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass hier derselbe Chael vorliegt, der am Schlusse der Urkunde *F* (oben S. 235) eingetragen ist.

In einem Schlussabsatze werden noch einige Ergänzungen zu der vorstehenden Verkaufsurkunde (πρᾶσις) getroffen. Es scheint eine Ortschaft ⲕⲟⲩⲛⲁⲕϫⲓ und eine Frau ⲁⲩⲉⲕϫⲁ erwähnt zu sein. Zum Schlusse wird der Empfang von zwei Mänteln[1] im Werthe von zwei Trimesion (ⲥⲛⲁⲩ ⲣ̄ϣⲱⲕ ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲥⲛⲁⲩ ⲧⲣⲓⲙⲏⲥⲓⲟⲕ) bescheinigt und der Verbrauch an Nahrungsmitteln (τροφή) auf zwei Kuphen (κούφη) leichten Weines im Werthe eines Trimesion beziffert (ⲧⲣⲱⲫⲏ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲙ̄ϥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲕⲟⲩⲫⲱⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲏⲣ̄ⲡ̄ ⲛⲁⲥⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲟⲩⲧⲣⲓⲙⲏⲥⲓⲟⲕ). Auch zu diesen Zusatzbestimmungen werden zwei Zeugen namhaft gemacht, ein Joannes und ein ⲓⲥⲟⲩ ⲕⲟⲩϫⲁ, der Sohn des ⲡⲓⲗⲟⲙ(??)//.

Das Protokoll der Urkunde *B*, welche ebenfalls einen Verkauf enthielt, lautet:

† Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes († ⲉⲛ ⲉⲛⲟⲙⲁⲧⲓ ⲧⲟⲩ ⲡⲁⲧⲣⲟⲥ ⲕⲁⲓ ⲧⲟⲩ ⲩ̄ ⲕ/ ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲓⲩ ⲡⲛⲉⲩ(?)).

Geschrieben im Monate Phauphi (ⲉⲕⲣⲁⲫⲏ ⲙ̄ⲛ̄ ⲫⲁ(?)ⲩ(?)ⲫⲓ) . . . . . .

Mit [Gott. In dem . . . .] Jahre unseres christosliebenden (φιλόχριστος) Königs Chael (. . . . . ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉⲛⲫⲓⲗⲟ ⲛ̄ⲣⲣⲟ ⲭⲁⲏⲗ), als der sehr berühmte (λαμπρότατος) Joannes . . . . und Protodomestikos des Palastes des Königs war (ⲉⲣⲉ ⲗⲁⲙⲡⲣⲟⲧ/ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ . . . . . . ⲕⲟⲩⲗⲓⲁ . . . ⲡⲣⲟⲧϫⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲣⲟ)

---

[1] In einem Berliner Papyrus ist von ⲉⲣϣⲱⲛ ⲛϫⲏⲛⲉ, purpurnen (Frauen-) Ueberwürfen die Rede (*Aeg. Zeitschrift* 1884, S. 148).

als der sehr heilige (ὁσιότατος) Abba A(a)r[on] Bischof von Kore war (ⲉⲣⲉ ⲛϩⲟⲥⲓⲟⲧⲁⲧⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲣ///// ⲉⲡⲓⲥⲕⲟ^ⲡⲟⲥ^ ⲛⲕⲟⲣⲉ)

als der illustre Onophrios (?) Promizon des Palastes war (ⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲗⲗ ⲟⲛⲁⲫⲣⲓ̈ⲟⲥ ⲟ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲙⲓ̈ⲍⲱ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲟⲛ)

als Kyrikos (?) Primikerios (? ?) war (ⲉⲣⲉ ⲕⲩⲣⲓⲕⲟⲥ ⲟ ⲙⲡⲣ//ⲙ//ⲕⲟⲣⲁⲥ)

als Joseph Mizon (μεῖζων) von Nobatia und . . . . . . Eparchos von Nobatia war (ⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲟ ⲛⲙⲓ̈ⲍⲱⲛ ⲧⲛⲟⲃⲁⲧⲓⲁ ⲁⲩⲱ/////////ⲉⲡⲁⲣⲭⲟ ⲛⲛⲡⲁⲧⲓⲁ

als Joannes . . . .

als Jakob . . . . durch die Gnade Gottes des Allmächtigen, war.

Das Protokoll dieser Urkunde ist kürzer und weicht in einigen Punkten von jenem der vorhergehenden ab. Wir müssen diese Urkunden, obwohl sie beide in dem Monate Phaophi ausgestellt sind, zwei verschiedenen Jahren des Königs Chael zuweisen. Gemeinsam sind beiden Protokollen der Protodomestikos Joannes, der ausserdem eine andere Würde, deren Lesung nicht gelingen wollte, bekleidete, der Bischof Aaron und der Vorsteher des Palastes, Onophrios. Darauf folgt im ersten Protokolle der Primikerios Joseph, welchem im zweiten ein Kyrikos, welcher wahrscheinlich — die Lesung ist, wie wir gesehen haben, zweifelhaft — dasselbe Amt inne hatte, gegenübersteht. Dann folgten der Eparchos und der Meizon[1] von Nobatia. Worin sich diese Würden unterschieden, lässt sich nicht sagen. In dem ersten Protokolle wird zuerst der Eparchos Kyrikos, dann der Meizon Simon genannt, in dem zweiten erscheint zuerst der Meizon Joseph und es folgte der Eparchos, dessen Name sich nicht feststellen liess. Der Primikerios Joseph des ersten Protokolls ist wohl mit dem Meizon Joseph des zweiten identisch, und ebenso steht es wohl auch mit dem Kyrikos, welcher im ersten Protokolle als Eparchos von Nubien, in dem zweiten als Primikerios erscheint. Die Reihe schliessen Joannes und Jakob, von denen der letztere als Mönch (? ?) erscheint.

---

[1] Zu den Titeln Μείζων und Μειζότερος vgl. Reiske's *Commentar zu Constantin Porphyrogenitus* (ed. Bonn) II, 854—855.

Verglichen mit dem älteren Protokolle der Urkunde aus der Zeit des Kyrikos zeigen diese Protokolle eine reichere Ausgestaltung; es ist wohl auch hier dieselbe Erscheinung zu beobachten wie bei den Ptolemaier-Protokollen. In der allgemeinen Anordnung lässt sich jedoch, wie aus der nachfolgenden Tabelle hervorgeht, eine gewisse Uebereinstimmung nicht verkennen.

<table>
<tr><th>Urkunde aus der Zeit des Königs Kyrikos</th><th>Urkunde A</th><th>Urkunde B</th></tr>
<tr><td>König (Kyrikos)</td><td colspan="2">König (Chael)</td></tr>
<tr><td>Domestikos (Zacharias)</td><td colspan="2">Protodomestikos (Joannes)</td></tr>
<tr><td>Bischof (Kyri . . .)</td><td colspan="2">Bischof (Aaron)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Palastvorsteher (Onophrios)</td></tr>
<tr><td></td><td>Primikerios (Joseph)</td><td>Primikerios [?] (Kyrikos?)</td></tr>
<tr><td>Eparchos von Nobatia (Paulos)</td><td>Eparchos von Nobatia (Kyrikos)</td><td>Mizon von Nobatia (Joseph)</td></tr>
<tr><td></td><td>Mizon von Nobatia (Simon)</td><td>Eparchos von Nobatia (. . . . .)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">. . . . (Joannes)</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Mönch [?] (Jakob)</td></tr>
<tr><td>Domestikos (Petros)</td><td></td><td></td></tr>
</table>

Aus den bisher bekannten koptischen Lederurkunden lagen uns bisher drei nubische Könige vor: Merkurios, Kyriakos, Johannes, von denen die beiden ersteren auch bei den arabischen Schriftstellern vorkommen. Nun kommt als vierter der König Chael unserer Urkunden hinzu; nach der Datirung der Urkunde *A* ein, wie es scheint, sonst nicht erwähnter Zeitgenosse des Chalifen Harûn al-Raschîd. Durch diese Texte wird das Bild, welches wir uns auf Grund der Urkunde aus der Zeit des Königs Kyri(a)kos von dem nubischen Hofe bilden konnten, noch mehr vertieft. Wir sehen wie mächtig noch über anderthalb Jahrhunderte nach der Eroberung Aegyptens durch die Araber und der Lösung der directen Verbindung mit dem byzantinischen Staatswesen dies auf das nubische einwirkte.

Die von mir herausgegebene Kyriakos-Urkunde wurde in Gebelein auf den Markt gebracht. Liess sich bei dieser Urkunde, welche nach einem nubischen Fürsten datirt war, der zeitweilig Oberägypten besetzt hielt, immerhin noch annehmen, dass dieselbe eben während der Occupation in Aegypten niedergeschrieben war, so ist eine derartige Annahme den Alexandrinischen und Londoner Urkunden gegenüber ausgeschlossen. Gebelein ist der Sitz eines ausgebreiteten Antiquitätenhandels, dorthin werden aus viel südlicher gelegenen Fundstätten diese koptischen Urkunden aus der Zeit der Nubierkönige und wohl auch die griechischen der Blemyerkönige in den Handel gebracht worden sein. Die Locale, welche in den von Crum mitgetheilten Londoner Texten vorkommen, weisen uns in das Gebiet zwischen dem ersten und zweiten Katarakt hin; und in jener Gegend dürfte auch jenes ⲙⲱϩⲟⲛⲇⲓ zu suchen sein, in welchem mehrere dieser Urkunden niedergeschrieben wurden. Mohondi wird als πόλις bezeichnet. Wir glauben diese Stadt, die nicht spurlos vom nubischen Boden verschwunden sein kann, mit jenem Mehendi zusammenstellen zu dürfen, dessen Ruinen Lepsius in seinen Briefen aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai S. 113 ff. also beschreibt: ‚Bis hieher‘ (Hierosykaminos) ‚waren die griechischen und römischen Reisenden durch die Besatzung von Pselchis und durch ein anderes, einige Stunden südlich von Hierosykaminos gelegenes festes Lager Mehendi, das auf den Karten nicht angegeben wird, gesichert . . . Mehendi, welcher Name wohl nur arabisch das Bauwerk, die Festung bezeichnen soll,[1] ist das besterhaltene römische Lager, das mir je vorgekommen. Es liegt auf einer ziemlich steilen Höhe und beherrscht von da den Fluss und ein kleines Thal, welches sich an der Südseite der Festung vom Flusse heraufzieht und den Karawanenweg hier in die Wüste ablenkt, der erst bei Medik wieder zum Flusse hinabsteigt.‘

Die Parteien und Zeugen, die in diesen Urkunden auftauchen, tragen, wie die Würdenträger am Hofe und die Könige selbst, meist

[1] Lepsius dachte wohl an das arabische مهندس *muhandis* ‚Geometer, Baumeister‘, welches auch im Nubischen als Lehnwort (*mehendes*) vorkommt.

christliche Namen, die uns aus den koptischen und griechischen Urkunden Aegyptens geläufig sind. Aus der Herkunft der Urkunden wird man wohl annehmen können, dass wir es in den meisten Fällen mit Nubiern zu thun haben. Dafür spricht auch das ungewöhnlich schlechte Koptisch dieser Texte. Das Koptische löst in diesen Gegenden das Griechische als Kirchen-, Amts- und Geschäftssprache ab.

Manche der vorkommenden Personennamen, sowie die meisten Ortsnamen dieser Urkunden tragen ein eigenartiges Gepräge, sie sind wohl äthiopisch, eine genaue Sichtung derselben wird gewiss noch interessante Ergebnisse liefern.

Wien, 1. Juli 1900.

Bemerkungen zur malaischen Volksreligion.

Von

M. Winternitz.

Unter dem bescheidenen Titel *Malay Magic*[1] hat der englische Regierungsbeamte in den Federated Malay States, Walter William Skeat, kürzlich ein ausgezeichnetes und inhaltreiches Buch über volksthümlichen Glauben und Brauch bei den Eingeborenen der Halbinsel Malakka veröffentlicht. Trotz dem Titel handelt das Buch keineswegs bloss über das Zauberwesen der Malaien, sondern der Verfasser schildert uns in eingehender Weise auf Grund eigener Erfahrungen und Erlebnisse, welche er durch authentische Berichte anderer Ethnographen reichlich erhärtet und ergänzt, die ganze eigentliche Volksreligion der Malaien. Wenn ich sage ‚Volksreligion', so hat das hier eine besondere Bedeutung. Wenn man nämlich den Malaien auf Malakka frägt, was seine Religion sei, so wird er sich keine Minute bedenken zu erklären, dass er ein rechtgläubiger Mohammedaner ist. Denn der Islam ist die officielle Religion der Malaien. Allein trotzdem dieselben nun schon seit mehr als 600 Jahren[2] sich zur Religion Mohammeds bekennen, ist dieselbe doch nie tief ins Herz des Volkes gedrungen. Sie ist stets nur an der Oberfläche geblieben, und unter

[1] *Malay Magic being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula.* By Walter William Skeat. With a Preface by Charles Otto Blagden. London (Macmillan et Co.) 1900. Pp. xxiv, 685.

[2] Radja Tengah war der erste Sultan von Malakka, der 1276 den Islam annahm. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, v, 119, 163.

der Decke des Mohammedanismus lebt noch immer der uralte Glaube des Volkes an Naturgötter, Geister und Dämonen aller Art ungeschwächt fort, ein Glaube, der sich infolge der Jahrhunderte langen Beziehungen zu Vorderindien und dessen Cultur mit indischen Mythen und religiösen Vorstellungen in sonderbarer Weise vermengt hat.[1] Was uns nun Skeat schildert, ist jene älteste — im Wesentlichen animistische — ‚Volksreligion', mit welcher indische Vorstellungen unlöslich verknüpft sind, und in welche allerdings auch hie und da Vorstellungen des Islam Eingang gefunden haben.

So bietet das von Skeat entworfene Bild der malaischen Religion für den Religionsforscher eine Fülle der interessantesten Probleme. Wir sehen hier religiöse Ideen der verschiedensten Art zu einem höchst eigenthümlichen Ganzen verwoben und können in diesem sonderbaren Gemisch von manchmal recht heterogenen Elementen die Einwirkungen fremder Einflüsse verfolgen und zu gleicher Zeit jene uralten, sich immer und überall gleichbleibenden Vorstellungen nachweisen, deren Auffindung dem Studium der primitiven Religionen einen unvergleichlichen Reiz verleiht. Für den Indologen aber hat das Studium der malaischen Religion noch ein erhöhtes Interesse, weil er hier eine in vielen Beziehungen merkwürdige Entwickelung der indischen Religion verfolgen kann.

Seine Zauberformeln und Anrufungen beginnt der Malaie mit den Worten: ‚Im Namen Gottes des Erbarmungsvollen', und beendet sie mit der Formel: ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott und Mohammed ist sein Prophet', aber zwischen diesen beiden Sätzen werden alle möglichen Geister und Dämonen, Localgottheiten und namentlich auch Götter indischen Ursprungs angerufen, unter denen wohl auch gelegentlich ein Engel oder ein Prophet des Islam eingeschoben wird. Diejenigen Götter aber, welche im Glauben und Cult der Malaien die grösste Rolle spielen, und denen die grösste Ehrfurcht gezollt wird, sind die Götter des indischen Pantheons und vor allen anderen

[1] Ueber ganz ähnliche Verhältnisse auf Java vgl. Emil Metzger, ‚Mittheilungen über Glauben und Aberglauben bei Sundanesen und Javanesen' im *Globus*, Bd. 44 (1883), S. 171 ff.

Siva, der namentlich als Batara Guru verehrt wird. Dieser Batara Guru[1] findet sich auch bei den Javanesen, Sundanesen und Balinesen. Nach der javanesischen Kosmogonie übergab der Weltenschöpfer Wiseso (d. i. wohl Viśveśa, Brahman) seine Herrschaft an ‚Bathoro Guru'. Auf Veranlassung des Bathoro Guru schuf Wiseso neun Söhne und vier Töchter. Unter den ältesten Söhnen befand sich Bathoro Wisnu. Als die Berge geschaffen wurden, war wohl das Land durch den Hügel Tidar an die Erde festgenagelt worden, aber es war doch noch so niedrig, dass die Meereswogen über dasselbe hinspülten. „Um dem abzuhelfen, liess Bathoro Guru im Westen der Insel einen Berg entstehen; der gerieth aber unglücklicherweise zu gross und war so hoch, dass die Thiere des Waldes daran in die Höhe kletterten und die Sterne raubten; doch die Erde senkte sich unter der Last, so dass der östliche Theil beinahe bis in den Himmel erhoben wurde. Bathoro Guru rief nun die anderen Götter herbei, um ihm zu helfen, den Berg wieder abzubrechen . . . Es wurde Götterrath gehalten über die Weise, wie man den Berg entfernen solle. Der eine der Götter machte sich zur Trage, der andere zum Tragstock, der dritte zum Tau, Bathoro Wisnu verlängerte sich bis an die Spitze des Berges, um dieselbe abzubrechen; als man alles vorbereitet hatte, gieng man an die Arbeit. Die scharfen Blicke des Sonnengottes Suryo ermüdeten die Götter; sie waren erhitzt und begehrten zu trinken; vom Berge rieselte ein kleiner Fluss; von dem tranken sie und fielen todt nieder; nur Bathoro Guru gab den vergifteten Trank wieder von sich und bekam einen Fleck am Halse davon, weshalb er auch den Namen Nilo Kontho (Blauhals) erhielt. Bathoro Guru war nun allein und irrte rathlos um den Berg. Da stieg Wiseso aus dem Himmel und zeigte ihm eine andere Quelle und sagte: ‚Dies ist das Lebenswasser und daneben wächst der Lebensbaum, die beide bestanden, ehe die Götter bestanden. Bis jetzt sind letztere noch Krankheit und Tod unterworfen gewesen,

---

[1] Für Batara wird auch Bathoro, Bĕtara, Bentara geschrieben. Batara ist Sanskrit *bhaṭṭāra(ka)* ‚Herr'. Die Etymologie von CRAWFURD Batara = Sanskr. Avatāra ist ohne Zweifel falsch.

weil sie das Lebenswasser noch nicht kannten; wenn sie aber davon getrunken haben, werden sie unsterblich sein und keine Krankheit mehr zu fürchten haben.‘ Bathoro Guru trank gleich davon und nahm einen hinreichenden Vorrath mit; mit dem Wasser bespritzte er die Götter, welche todt da lagen; die wurden wieder lebendig und man gieng mit neuem Muth an die Arbeit.“ So wurde der unbequeme Berg weggeschafft und während der Fortbewegung fielen Stücke davon auf die Erde, bei welcher Gelegenheit sich Java bildete.[1]

In dieser merkwürdigen Version der Legende von der Quirlung des Oceans erscheint Batara Guru noch nicht als der höchste der Götter, sondern über ihm steht der Weltenschöpfer Wiseso (Viśveśa, Brahman), ähnlich wie in den brahmanischen Legenden und häufig noch im indischen Epos Brahman oder Prajāpati eine Art höchste Instanz bildet und in der Rolle eines stets gütigen, hilfreichen und allmächtigen Grossvaters der Götter und Menschen auftritt. Daneben gibt es freilich auch eine andere javanische Legende, welche Bathoro Bromo und Bathoro Wisnu (Brahman und Viṣṇu) zu Söhnen des Bathoro Guru macht.[2] Die Malaien von Malakka scheinen von einer Oberhoheit des Brahman nichts mehr zu wissen; ihnen gilt Śiva als der höchste aller Götter. Die malaischen Zauberer sagen von ihm: ‚Batara Guru war der allmächtige Geist, welcher vor der Ankunft des Mohammedanismus die Stelle des Allah vertrat, ein Geist so mächtig, dass er die Todten zum Leben wiedererwecken konnte; an ihn waren alle Gebete gerichtet.‘ Batara Guru allein hat das ‚Wasser des Lebens‘ (*amṛta*), welches die getödteten Helden wieder zum Leben erweckt (Skeat, p. 86 fg.). Neben Batara Guru werden in den Zauberformeln auch Batara Viṣṇu (Bisnu), Batara Brahman, Batara Indra, sowie die Göttin Śrī angerufen, und auch die Namen des Śiva Kāla, Mahādeva, Maheśvara und Śambu erscheinen gelegentlich als eigene Gottheiten.

Die Malaien unterscheiden zwei Seiten in dem Charakter des Batara Guru, eine gute und eine schlechte; er ist zugleich der Ver-

[1] Siehe Metzger a. a. O. S. 185 fg.

[2] Metzger a. a. O. S. 184 fg.

nichter und auch der Lebenerwecker. Gewöhnlich aber repräsentirt Kāla die schlechte Seite des Śiva. Mit Batara Guru werden ferner auch die echt malaischen Gottheiten Toh Panjang Kuku oder ‚Grossvater Langklauen' und Si Raya (‚der Grosse') identificirt; der erstere heisst dann ‚Batara Guru des Landes', der letztere ‚Batara Guru der See' (Skeat, p. 90 ff.). Auch der Beherrscher der Genien oder Jins, Sang Gala[1] Raja oder Sa-Raja Jin, erscheint manchmal bloss als eine Manifestation des Śiva Batara Guru. Auch in der indischen Mythologie bilden ja Geister, Gespenster, Teufel und Kobolde aller Art das bunte Gefolge des Śiva. Unter dem zahlreichen Gefolge des malaischen ‚schwarzen Königs der Genien' begegnen wir einem bunten Gemisch von echt mohammedanischen Jins (sowohl Jin Islam als auch Jin Kafir), alten malaischen Geisterwesen, nebst Dämonen und Gespenstern indochinesischen Ursprungs, zu welchen sich endlich auch die gut indischen Rākṣasas und Bhūtas (Bota) gesellen. Unter den guten Geistern begegnen uns die Bidadari oder Bĕdiadari (bei den Javanen Widodari[2]), die wohl mit den indischen Vidyādharas identisch sind.

Der malaische Terminus für Dämon ist Hantu, und es gibt zahlreiche Hantus, wie Hantu Kubor oder ‚Grabdämonen' (Geister der Todten), Hantu Ribut oder ‚Sturmdämonen', Hantu Ayer und Hantu Laut (Geister des Wassers und der See) u. s. w. Das interessanteste von allen malaischen Gespensterwesen ist aber wohl der Hantu Pemburu, der ‚Gespenstische Jäger' (‚Spectre Huntsman', wie Skeat ihn nennt), weil wir in ihm höchst wahrscheinlich einen nahen Verwandten unseres wilden Jägers erblicken dürfen.

Der Hantu Pemburu gehört zu den gefürchtetsten Gespenstern der Malaien. Seine blosse Berührung genügt, einen Menschen zu tödten. Eine Begegnung mit ihm verursacht eine Krankheit, welche Cholerasymptome zeigt und rasch einen tödtlichen Verlauf nimmt.

---

[1] Skeat vermuthet in Sang Gala eine Corruption von Śaṅkara, einem der Namen Śiva's.

[2] Metzger a. a. O. 187. Vgl. die Widådaris in den javanischen Schattenspielen, *Globus*, Bd. 73, p. 239.

Wenn man vom Hantu Pemburu angerufen wird, so hat das wenigstens ein anhaltendes Fieber zur Folge, welches aber nicht lebensgefährlich ist (Skeat, pp. 112, 116 fg., 120). Die wilden Hunde des Jungle werden von den Malaien nicht als gewöhnliche Thiere, sondern als zu den Jagdhunden des gespenstischen Jägers gehörig angesehen. Es gilt für äusserst gefährlich, ihnen zu begegnen. Wen sie anbellen, der muss alsbald sterben, ausser wenn er vorher sie anbellt. Sobald daher ein Malaie einen wilden Hund erblickt, ahmt er sofort Hundegebell nach (Skeat, p. 182 fg.). Die Pawangs oder Zauberer kennen zahlreiche Mantras (Zaubersprüche) gegen die bösen Einflüsse des Hantu Pemburu. Diese Sprüche bestehen hauptsächlich in Anführungen der Namen der Waffen und der Hunde des gespenstischen Jägers. Es ist ja für das Zauberwesen überhaupt charakteristisch, dass ein Zauber dadurch gebrochen wird, dass man den bösen Geist, oder auch die unter seinem Banne stehenden Dinge oder Geschöpfe beim Namen nennt, dass man ihnen sagt, man habe sie erkannt. So heisst es in den Zaubersprüchen des Atharvaveda oft: ‚Ich habe dich erkannt‘ oder Ich kenne deinen Namen‘, z. B. Ath. I, 3: ‚Wir kennen den Vater des Pfeils‘ u. s. w., oder Ath. VII, 76, 5: ‚Wir kennen deinen Ursprung, o Jāyānya (Name eines Krankheitsdämons), woher du entstammst.‘ So lautet denn einer der Zaubersprüche, mit welchem malaische Zauberer dem Hantu Pemburu begegnen: ‚Im Namen Gottes, des erbarmungsvollen, gnädigen, Friede sei dir, o Si Jidi, Gatte der Mah Jadah. Geh du und jage im Walde von Ranchah Mahang. Katapang ist der Name deines Hügels, Si Langsat ist der Name deines Hundes, Si Kumbang ist der Name deines Hundes, Si Nibong ist der Name deines Hundes, Si Pintas ist der Name deines Hundes, Si Aru-Aru ist der Name deines Hundes, Timiang Balu ist der Name deines Blasrohres, Lankapuri ist der Name deines Speeres, Singha-buana ist der Name der Schneide, das Schälmesser mit langem Griff soll die fasrige Betelnuss entzweispalten. Hier ist ein Messer von Maharaja Guru, dem Jägergespenst den Bauch zu zerspalten. Ich kenne den Ursprung, woher du entstammst, o Mann von Katapang. Weiche zurück in

den Wald von Ranchah Mahang. Füge meinem Körper nicht Schmerz oder Krankheit zu' (Skeat, 117 fg.). Derlei Sprüche wiederholt man gegen den gespenstischen Jäger, oder man trägt sie auch auf Papier geschrieben als Amulette. Die Namen der Hunde und Waffen variiren in verschiedenen Sprüchen. Aber immer wird der Ursprung des Dämons nach Katapang in Sumatra verlegt. Dort ist auch seine Heimat nach der Sage, wie sie die Malaien von Pêrak erzählen (Skeat, 113 ff.):

In Katapang in Sumatra lebte einmal ein Mann, dessen Frau in ihrer Schwangerschaft ein heftiges Verlangen nach dem Fleisch eines Moschusthieres hatte. Und zwar bestand sie darauf, es müsse ein mit männlichen Jungen trächtiges Weibchen sein; und sie forderte ihren Mann auf, ihr im Walde ein solches Thier zu erjagen. Der Mann nahm seine Waffen und Hunde und brach auf, aber er suchte vergebens; denn er hatte seine Frau missverstanden und suchte ein mit männlichen Jungen trächtiges Männchen — ein unerhörtes Wunderding. Tag und Nacht jagte er, indem er unzählige Moschusthiere tödtete, welche er alle wegwarf, sobald er sah, dass sie den Anforderungen nicht entsprachen. Er hatte aber geschworen, er werde nicht nach Hause zurückkehren, ehe er den Wunsch seiner Frau erfüllt habe, und wurde so zu einem beständigen Waldbewohner, ass das Fleisch und trank das Blut der Thiere, welche er tödtete, und hörte nicht auf Tag und Nacht zu jagen. Endlich sagte er: ,Ich habe die ganze Erde durchjagt, ohne zu finden, was ich brauche; nun ist es Zeit, es mit dem Himmel zu versuchen.' So rief er denn seine Hunde an und trieb sie über den Himmel hin, während er selbst, zu ihnen emporschauend, auf der Erde einhergieng. Und nach langer Zeit — die Jagd blieb noch immer erfolglos — wuchs ihm infolge des beständigen Hinaufblickens das Hinterhaupt an dem Rücken an, und er konnte nie wieder auf die Erde hinabschauen. Eines Tages fiel ein Blatt von dem Si Limbak genannten Baume auf seinen Hals, schlug dort Wurzel, und ein Schössling wuchs gerade vor seinem Gesicht empor. (Nach einer anderen Sage ist sein ganzer Körper mit Orchideen bewachsen.) In diesem Zustand

jagt er noch immer durch die malaischen Wälder, indem er seine Jagdhunde über das Firmament dahintreibt, den Blick stets nach aufwärts gerichtet. Seine Frau, welche er zurückgelassen hatte, wurde mittlerweile von Zwillingen, einem Knaben und einem Mädchen, entbunden. Als sie alt genug waren, mit anderen Kindern zu spielen, geschah es eines Tages, dass der Knabe mit dem Kinde eines Nachbars beim Spiel in Streit gerieth. Da rief des Nachbars Kind: ‚Du bist wie dein Vater, der ein böser Geist geworden ist, Tag und Nacht die Wälder durchstreift und wer weiss was isst und trinkt. Mach, dass du zu deinem Vater kommst.‘ Da lief der Knabe weinend zu seiner Mutter und erzählte ihr, was man ihm gesagt habe. ‚Weine nicht,‘ sagte da die Mutter, ‚es ist leider wahr, dein Vater ist ein böser Geist geworden.‘ Darauf weinte der Knabe noch mehr und bat um Erlaubnis zu seinem Vater zu gehen. Die Mutter gab schliesslich seinem Drängen nach und sagte ihm den Namen seines Vaters und die Namen der Jagdhunde. Er werde ihn leicht an seinem nach aufwärts gerichteten Haupte und seinen vier Waffen — einem Blasrohr, einem Speer, einem K'ris (dem malaischen Dolch) und einem Schwert — erkennen. ‚Und,‘ fügte sie hinzu, ‚sobald du die Jagd herankommen hörst, rufe ihn und die Hunde bei Namen und sage deinen und meinen Namen, damit er dich erkenne.‘ Der Knabe trat in den Wald, und nachdem er lange Zeit gegangen war, hörte er Jagdlärm. Sobald die Jagd herankam, nannte er die Namen, welche seine Mutter ihm gesagt hatte, und alsbald sah er sich seinem Vater gegenüber. Der Jäger erkannte ihn als seinen Sohn und trug ihm verschiedene Botschaften an seine Verwandten auf, insbesondere wie sie sich vor ihm (dem Jäger) in Acht nehmen sollten. Unter anderem sagte er: ‚Wenn ihr das Geschrei des Vogels *birik-birik* des Nachts höret, so werdet ihr wissen, dass ich in der Nähe herumgehe.‘ Nach einer Sage unterrichtete er seinen Sohn auch, wie man Leute, die durch den gespenstischen Jäger Schaden gelitten, heilen könne. Das Heilmittel bestand in einem aus Blättern verschiedener Pflanzen bereiteten Trank. Schliesslich sagte er: ‚Kehre wieder zurück und nimm dich deiner Mutter und Schwester an. Was aber

den anbelangt, der dich beschimpft hat, so soll er dafür büssen. Ich werde sein Herz essen und sein Blut trinken, das soll sein Lohn sein.' Da kehrte der Knabe zu seiner Mutter zurück und überbrachte ihr und allen seinen Verwandten die Botschaft des Vaters.

Nach einer anderen Sage folgte die Gattin dem Gespenst in den Wald und nimmt bis zum heutigen Tage an seiner wilden Jagd theil, in den Wäldern wurden ihnen Kinder geboren und die ganze Familie haust mit dem gespenstischen Jäger im Walde. Einige aber behaupten, dass der erste Knabe und das erste Mädchen ihre menschliche Gestalt behielten.

Birik-birik ist der Name eines Vogels, einer Art Nachteule. Dieser Vogel gilt als gefürchteter Bote des Unglücks. Man glaubt, dass er im Gefolge des Hantu Pemburu als der Vorläufer von Krankheit und Tod erscheine. Sieht der malaische Bauer eine Schar solcher Vögel vorüberziehen, so nimmt er eine flache Schüssel, schlägt mit einem Messer darauf und sagt: ‚Urgrossvater, bring uns ihre Herzen!' Indem er diese Worte spricht, macht er den gespenstischen Jäger glauben, er sei einer von seinem Gefolge und verlange Wild von ihm.

Sir WILLIAM MAXWELL vergleicht mit diesem Birik-birik oder Baberek, wie er auch genannt wird, die Nachteule, welche nach deutschen Sagen dem wilden Jäger vorausfliegt. Sie wird vom Volk Tutosel (*tutursel*) genannt und soll eine Nonne gewesen sein, die sich nach ihrem Tode dem Hackelnberg (dem wilden Jäger der niedersächsischen Sage) gesellte und ihr ‚uhu' mit seinem Weidruf ‚huhu' vermischte.[1] SKEAT (112 fg.) vergleicht auch die englischen 'Gabriel's hounds' (Gabriels Jagdhunde) oder 'gabble-ratchet', denen man in manchen Gegenden Englands das nächtliche Geschrei von vorüberziehenden Wildgänsen zuschreibt, welches auch als Vorzeichen nahenden Unglücks mit Angst vernommen wird. Es geht allerdings aus der von SKEAT (p. 113) angeführten Stelle nicht hervor, dass in

[1] S. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., p. 769.

England die 'Gabriel's hounds' thatsächlich mit dem wilden Jäger (Herne the Hunter) in Zusammenhang gebracht werden.

Dennoch, glaube ich, hat Skeat Recht, wenn er den malaischen Hantu Pemburu mit dem wilden Jäger der europäischen Sagen in Zusammenhang bringt und für die Sage ‚arischen‘ Ursprung annimmt (p. 118). Wie schon erwähnt, verlegt die Sage selbst die Herkunft des Hantu Pemburu nach Sumatra. Ueber Sumatra sind aber viele arisch-indische Sagen und Mythen nach Malakka gekommen.[1] Freilich hat Skeat sich nicht die Frage vorgelegt, ob es denn auch wirklich eine indische Sage vom wilden Jäger, welche nach Sumatra und Malakka wandern konnte, gegeben habe. Und doch gienge es kaum an, auf Grund der Aehnlichkeit der germanischen und der malaischen Sagen allein einen indogermanischen Ursprung der Sage vom wilden Jäger anzunehmen.

Nun gibt uns aber die malaische Ueberlieferung selbst den Weg an, der uns vom gespenstischen Jäger der Malaien zu dem indischen Repräsentanten des wilden Jägers der deutschen Wälder führt. Sowie nämlich in den deutschen Sagen der wilde Jäger mit verschiedenen historischen oder halbhistorischen Persönlichkeiten identificirt wird, und doch die Erinnerung an den alten germanischen Gott Wodan nicht ganz erloschen ist,[2] so ist auch bei den Eingeborenen von Malakka noch der Glaube lebendig, dass der Hantu Pemburu eigentlich ein Gott sei, und zwar wird er mit Batara Guru identificirt.[3] Im Cultus wird dem Raja Hantu oder ‚Geisterkönig‘ gekochte Speise, seinem Gefolge, den Hantus oder Geistern, rohe Speise dargebracht. Dieser ‚Geisterkönig‘ aber wird sowohl mit Hantu Pemburu, als auch mit Batara Guru identificirt (Skeat, 418). Auch als ‚Land-

---

[1] Eine Reihe von Thatsachen sprechen ja dafür, dass Sumatra von Indien direct colonisirt, dass die brahmanische Religion dort eingeführt, und dass indische Cultur von Sumatra nach Malakka verpflanzt worden ist (Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, v, 112 ff.).

[2] Vgl. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., p. 766 ff.

[3] ‚I was repeatedly told when collecting charms about the Spectre Huntsman that he was a god, and, explicitly, that he was Batara Guru.‘ Skeat, p. 91.

geist' wird der gespenstische Jäger öfters bezeichnet (Skeat, pp. 120 und 418), und wir haben schon oben gesehen, dass der malaische ‚Landgeist' auch zum ‚Batara Guru des Landes' geworden ist.

Nun wissen wir aber, dass Batara Guru der indische Śiva ist. Śiva ist aber kein Anderer als der vedische Rudra. Und L. v. Schroeder hat in dieser *Zeitschrift* [1] nachzuweisen gesucht, und es im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, dass im Mythos von Śiva-Rudra sich dieselben Züge wiederfinden, wie im germanischen Mythos von Odin-Wodan-Wuotan, dem von Geisterscharen gefolgten Sturmgott und Führer der abgeschiedenen Seelen, der in der Sage zum wilden Jäger geworden ist, Züge, die auch im Charakter des griechischen Dionysos und des römischen Mars wiederkehren. Nach L. v. Schroeder wären wir also in der That berechtigt, einen indogermanischen Sturmgott anzunehmen, auf welchen sowohl der indische Rudra-Śiva als auch der germanische Odin-Wodan-Wuotan zurückzuführen wären. Und wie wir im Hackelbärend, Hackelberg, Hackelblock etc. von Westfalen und Niedersachsen, im Banadietrich des nördlichen Böhmens, dem Bern-Dietrich der Lausitz und anderen Helden nur eine Entwicklungsphase des alten Wuotan erblicken, so ist auch der malaische Jägersmann aus Katapang in Sumatra, dessen Geschichte wir oben erzählt haben, nichts als eine Weiterentwicklung des altindischen Rudra, eine Erscheinungsform des Batara Guru, des malaischen Śiva.

Ich möchte glauben, dass L. v. Schroeders Auffassung des Rudra durch die malaische Sage von Hantu Pemburu eine wesentliche Stütze erhält.

Erwähnt sei noch, dass ebenso wie es in Deutschland zahllose Versionen der Sage vom wilden Jäger gibt, auch die Malaien verschiedene von einander abweichende Sagen erzählen. Sonderbar ist es, dass eine dieser Sagen den gespenstischen Jäger mit Rāma, dem Helden des Rāmāyaṇa (welches in Malakka sehr bekannt ist), identificirt (Skeat 119 fg.). Wieder eine andere Version zeigt moham-

---

[1] Bd. ix, 1895, pp. 235—252.

medanischen Einfluss; hier heisst es, der Wohnort des gespenstischen Jägers sei der Berg Ophir, und er stamme ab von dem Sohn des Propheten Joseph, der sich über seine Mutter ärgerte, weil sie die Herzen der Vögel des Paradieses essen wollte.

Von anderen Gestalten der indischen Mythologie, die sich bei den Malaien wiederfinden, seien noch erwähnt der Vogel Garuḍa und das Ungethüm Rāhu. Garuḍa erscheint unter dem Namen Gerda in malaischen Dichtungen, und er ist auch dem Landmann nicht unbekannt. Der Malaie von Pêrak pflegt zu sagen, wenn während des Tages die Sonne plötzlich von Wolken verhüllt wird: ‚Gerda breitet seine Flügel aus, um sie zu trocknen.' (Skeat p. 110.)

Sonnen- und Mondesfinsternisse (*Gĕrhana* = Sanskr. *grahaṇa*) werden, wie von den Indern, auch von den Malaien dem Dämon Rāhu, der die Himmelskörper verschlinge, zugeschrieben, und dieser Rāhu wird als ein riesiger Drache oder als ein Hund aufgefasst. Dadurch dass man einen ungeheuren Lärm macht, sucht man den Dämon zu verscheuchen. (Skeat pp. 11 ff.) Dieser Glaube ist bekanntlich nicht auf Indien beschränkt, sondern findet sich bei den verschiedensten Völkern der Erde. So schleuderten die Römer Feuerbrände, bliesen Trompeten und schlugen auf eherne Töpfe und Pfannen, um dem Mond gegen das Ungeheuer beizustehen.[1] Bei den Malaien von Java wird aber die Mythe von Rāhu noch in ziemlich genauer Uebereinstimmung mit der indischen Sage erzählt. Als der Götterpalast, welchen Bathoro Guru sich erbaut hatte, fertig war (so erzählen die Javanesen), feierten die Götter ein Fest, bei dem es hoch herging und besonders viel Lebenswasser getrunken wurde. ‚Ein Riese wollte hieraus Vortheil ziehen, er drängte sich ein, ergriff unverschämter Weise das Fass mit Lebenswasser und setzte es an den Mund; Bathoro Wisnu ergriff noch schnell seinen Bogen und schoss ihm den Pfeil (Tjokro)[2] durch den Hals, der ihm den Kopf vom Rumpfe trennte; da die Lippen jedoch schon mit

[1] Vgl. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Ausg., 588 ff. E. Tylor, *Anfänge der Cultur* I, 327 ff.

[2] Natürlich der *cakra* oder Discus des Viṣṇu.

Lebenswasser befeuchtet waren, verwandelte sich der Kopf in das Ungeheuer Karawu, welches Sonne und Mond zu verschlingen sucht; wenn es in die Nähe dieser Himmelskörper gelangt, verursacht es Sonnen- oder Mondfinsternisse.[1]

Tief eingewurzelt im Volksglauben der Malaien ist die Meinung, dass manche Menschen sich durch einen Zauberspruch in einen Tiger verwandeln können. Insbesondere soll ein Stamm auf Sumatra, die Korinchi-Malaien, diese Gabe besitzen. Sie selbst leugnen es zwar, aber die Malaien sind felsenfest überzeugt, dass es solche Wertiger (welche ganz und gar unseren europäischen Werwölfen entsprechen) gibt. SKEAT fragte einmal einige Malaien von Jugra, wie man denn beweisen könne, dass ein Mann wirklich ein Tiger geworden sei, worauf sie ihm die Geschichte eines Mannes erzählten, dessen Zähne mit Gold plattirt waren; zufällig wurde dieser Mann, gerade als er sich in einen Tiger verwandelt hatte, getödtet, und wirklich fand man die goldplattirten Zähne im Rachen des Tigers. Von zahllosen Korinchi-Malaien wird erzählt, dass man sie Federn speien gesehen habe: sie hatten sich in Tiger verwandelt und als solche Hühner gefressen. (SKEAT pp. 160—163.) An solche Wertiger glauben auch die Javanesen. ‚Mehr als einmal,' erzählt E. METZGER,[2] ‚sind mir namentlich alte Männer und Frauen (wiewohl junge nicht ausgeschlossen sind), gezeigt worden, von denen man behauptete, sie seien im Stande die Tigergestalt anzunehmen. Ein solcher Tiger heisst Matjan gadungan. Bei Menschen, die Gadungan sind, fehlt das Grübchen unter der Nase in der Oberlippe. Die eigenthümliche Furcht diesen Geschöpfen gegenüber erklärt sich theils dadurch, dass es viel schwerer ist ihnen beizukommen — sie sind ja Spuk und Mensch gleichzeitig nach eigenem Willen und eigener Macht — theils durch manche Handlungen, die ihnen zugeschrieben werden und welche stark an Vampyrs und Hexen erinnern.' METZGER erzählt auch[3] eine amüsante Geschichte von einem Mann, der be-

---

[1] METZGER a. a. O. p. 186 fg.

[2] A. a. O. p. 315.

[3] A. a. O. p. 173 fg.

hauptete, er könne sich nach Belieben in einen Tiger verwandeln, und sich vom europäischen Beamten lieber zwanzig Stockhiebe appliciren liess, als dass er zugegeben hätte, dass er diese Gabe nicht besitze.

Dass der Werwolfglaube keineswegs auf Europa beschränkt, sondern geradezu über die ganze Welt verbreitet ist, hat R. Andrée [1] nachgewiesen. Der Glaube an Wertiger ist unter anderen auch für Siam bezeugt, und er findet sich ebenso in Nordindien. ‚Nach der Vorstellung der Kolhs in Ostindien können mit Hilfe des Teufels sich Menschen in Tiger verwandeln, die blutdürstiger und wilder als gewöhnliche sind; getödtet verwandeln sie sich dann wieder in Menschen.‘[2] In Nordindien sagt man, der einzige Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Tiger und einem in einen Tiger verwandelten Menschen bestehe darin, dass der letztere keinen Schwanz habe. In der Gegend von Deori soll es im Walde eine Wurzel geben, die man bloss zu essen braucht, um sofort in einen Tiger verwandelt zu sein. Stösst man auf einen Tiger, der keinen Schwanz hat, so kann man ganz sicher sein, dass man es mit einem unglücklichen Menschen zu thun hat, der von jener Wurzel gegessen.[3] Dass auch schon die alten Inder der vedischen Periode mit dem Glauben an Wertiger vertraut waren, geht unzweifelhaft aus Vājasaneyi-Saṃhitā xxx, 8 und Śatapatha-Brāhmaṇa xiii, 2, 4, 2 hervor, wo der *puruṣavyāghra* oder ‚Manntiger‘ neben anderen gespenstischen Wesen erwähnt wird.[4]

Höchst interessant und lehrreich sind die Mittheilungen Skeats über das, was er ganz zutreffend ‚Tabusprache‘ ('taboo language', 'linguistic taboos') nennt. Wenn der Malaie mit oder von heiligen Personen oder Sachen spricht, so bedient er sich immer eines besonderen Vocabulars, welches von der gewöhnlichen Sprache ab-

---

[1] *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878), pp. 62—80.

[2] Andrée a. a. O. p. 72 fg.

[3] Vgl. W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Allahabad 1894), pp. 321, 325.

[4] Siehe H. Oldenberg, *Religion des Veda* (Berlin 1894), p. 84.

weicht. So ist z. B. die Person des Königs von zahlreichen Tabus umgeben, und unter anderem gibt es auch gewisse Ausdrücke, welche nur in Verbindung mit der Person des Königs gebraucht werden dürfen. So heisst *santap* ‚essen', *bĕradu* ‚schlafen', *siram* ‚baden', *mangkat* ‚sterben' etc., Wörter, welche immer für die gewöhnlichen malaischen Wörter eingesetzt werden, wenn vom König die Rede ist. Diese Ausdrücke anders als mit Bezug auf den König zu gebrauchen ist für einen Sclaven ein todwürdiges Verbrechen, während andere nur durch einen Schlag auf den Mund bestraft werden. (SKEAT p. 35 fg.) Zauberer nennen bei ihren Ceremonien nie das Kind beim rechten Namen. Will man z. B. mit Hilfe von Zauberei auf den Taubenfang ausgehen, so darf man vor allem das Thier nicht bei seinem Namen nennen, sondern es heisst ‚der Zauberfürst'. Der Stab, der verwendet wird, um die Taube in der Schlinge zu fangen, heisst Si Raja Nyila, ‚Fürst Einladung'; die Schlingen selbst heissen ‚König Salomons Halsbänder' u. s. w. (SKEAT p. 139.) An der Ostküste von Malakka nehmen sich die Fischer auf der See sehr in Acht, Vögel und andere Thiere bei ihrem wirklichen Namen zu nennen. Sie nennen jedes Thier nur *chêweh* (ein Wort, das für sie so viel wie ‚Thier' bedeutet), und wenn sie ein bestimmtes Thier bezeichnen wollen, so fügen sie den Laut hinzu, welchen das Thier ausstösst. So heisst das Schwein ‚das grunzende chêweh', der Büffel ‚das uak machende chêweh', die Schnepfe ‚das kek-kek rufende chêweh' u. s. w. (SKEAT p. 192 fg.) Ueberhaupt gibt es für die Fischer eine eigene Tabusprache. Sie nennen die Schlange nicht *ular* (das gewöhnliche Wort für ‚Schlange'), sondern *akar hidup* ‚lebendiger Kriecher'; die Fische nennen sie ‚Baumblätter' (*daun kayu*) oder ‚Seeauswurf' (*sampah laut*), das Krokodil ‚Baumstamm' (*batang kayu*) u. s. w. (SKEAT p. 315.) Zu den von den Malaien für heilig gehaltenen Bäumen gehört der Lindenbaum. In Anrufungen, welche an den Geist dieses Baumes gerichtet sind, hat jeder Theil des Baumes einen besonderen Namen; die Wurzel heisst ‚der sitzende Fürst', der Stamm ‚der stehende Fürst', die Rinde ‚der sich streckende Fürst', die Zweige ‚der durchbohrende Fürst', die Blätter ‚der win-

kende Fürst', die Früchte ,der einen Pfeil loslassende Fürst'. (Skeat p. 206.) Mannigfache religiöse oder Zauberbräuche sind mit dem Kamphersuchen verbunden. Man glaubt nämlich, dass über die Kampherbäume ein Geist herrscht, welcher erst besänftigt werden muss, ehe man sich des Kamphers bemächtigt. Ein Zauberpriester muss immer mitgehen, und man opfert diesem Geist und richtet an ihn gewisse Gebete. Vor allem aber gibt es eine eigene ,Kamphersprache', d. h. eine Anzahl von Ausdrücken, deren sich die Kamphersucher zu bedienen haben. Diese Sprache besteht nur zum Theil aus echten malaischen Worten, während viele Ausdrücke einem älteren Dialecte angehören sollen. (Skeat p. 212 ff.) Auch in den Bergwerken ist der Pawang oder Zauberpriester eine wichtige Persönlichkeit, die nie fehlen darf. Und auch hier bedient sich der Zauberpriester einer eigenen Terminologie, einer *bhâsa pantang,* d. h. ,Tabusprache'. In dieser Sprache heisst der Elephant nicht *gajah,* wie er nach dem indischen Wort gewöhnlich genannt wird, sondern *ber-olak tinggi,* ,der grosse Herumlaufer'; die Schlange heisst wieder *akar hidup,* ,der lebendige Kriecher'; anstatt *biji* ,Zinnerz' hat man zu sagen *buah rumput* ,Grassame', anstatt *timah* ,metallisches Zinn' *batu puteh* ,weisser Stein' u. s. w. (Skeat p. 253 ff.) Endlich gibt es auch im Kriege eine eigene Tabusprache (*bhâsa pantang p'rang*). Der Dolch heisst nicht wie sonst *k'ris,* sondern *pisau* ,Messer'; die Kugel heisst nicht *pĕluru sĕnapang,* sondern *kumbang puteh,* ,weisser Käfer'; die Kugel einer Drehbasse (*pĕluru lela*) heisst *kumbang hitam,* ,schwarzer Käfer'; Verschanzung (*kubu*) heisst *batang mĕlintang,* ,Quer-Baumstamm' u. s. w. (Skeat p. 523 fg.)

Man hat bis jetzt dieser Tabusprache viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Denn sie findet sich keineswegs bloss bei den Malaien, sondern ein Studium der Zaubersprüche und Gebetformeln bei den verschiedenen Völkern der Erde dürfte ergeben, dass auf einer gewissen Entwicklungsstufe der Religion überall eine von der gewöhnlichen abweichende Ausdrucksweise für die Wirkung der Sprüche und Formeln wesentlich ist. Der malaische Zauberer, welcher niemals das Kind beim rechten Namen nennt, handelt nach

demselben Grundsatz, welchen die alten Inder in dem sprichwörtlichen *parokṣakāmā hi devāḥ*, ‚die Götter lieben das Geheimnissvolle (das nicht direct Gesagte)‘ auszudrücken pflegten.[1] Eine Person, welche bei den alten Indern mit zahllosen Tabus umgeben war, ist der Snātaka, der junge Brahmane, welcher das Studium des Veda feierlich beschlossen und gewisse Gelübde auf sich genommen hat. Unter diesen Tabus, welche von den Gesetzbüchern sehr ausführlich vorgeschrieben werden, finden sich auch gewisse Ausdrücke, welche der Snātaka zu gebrauchen, respective zu vermeiden hat. Er darf nicht sagen *adhenu* ‚eine Kuh, die keine Milch gibt‘, sondern *dhenubhavyā* ‚eine Kuh, welche eine Milchkuh werden wird‘; er soll den Regenbogen nicht *indradhanus*, sondern *maṇidhanus* nennen; anstatt *kapāla* soll er *bhagāla*, anstatt *abhadra* soll er *bhadra*, anstatt *bhadram bhadram* soll er *puṇyam praśāstam* sagen.[2] Ich glaube, dass diese Vorschriften auf den Gebrauch einer Tabusprache hinweisen, ganz ähnlich der malaischen Tabusprache. Auch manche Schwierigkeiten der Atharvaveda-Interpretation dürften ihre Erklärung darin finden, dass die Sprache des Atharvan eine Tabusprache ist.

Unter den Hochzeitsgebräuchen der Malaien, über welche Skeat (pp. 364—396) eingehend handelt, finden wir viele, welche an bekannte Bräuche indogermanischer Völker erinnern. Mit grossem Ceremoniell und nicht wenigen Förmlichkeiten wird schon die Verlobung gefeiert. Dabei bedienen sich die beiden Parteien einer Art verblümter Sprache, welche in merkwürdiger Weise mit ähnlichen Sitten europäischer Völker übereinstimmt. Wenn z. B. die Werber des Bräutigams auf die ‚Brautschau‘ gehen, so nennt man das ‚die Besichtigung des Büffelkalbs‘. Einer der Angehörigen des Mädchens sagt zu den Werbern: ‚Schaut euch dieses mein Büffelkalb gut an, welches jetzt für sich selbst auf die Weide gehen darf. Vielleicht

[1] Śatapatha Br. VI, 1, 1, 2 etc. Cf. The Mantrapāṭha ed. by M. Winternitz (*Anecdota Oxoniensia*), Oxford 1897, p. xxix.

[2] Gautama Dharmaśāstra ix, 19—22. Āpast. Dharmaś. i, 31, 11; 12; 15; 16. Baudh. Dh. ii, 6, 11 fg.; 18 fg. Vāsiṣṭha Dh. xii, 32 fg.

ist sein Fell zerrissen, vielleicht hat es ein Glied gebrochen, ein Auge verloren.' Sind die Werber zufrieden, so sagen sie: ,Da die Sonne so hoch steht, wird das Büffelkalb sterben, wenn es angebunden ist; lange habe ich gesucht, aber erst heute fand ich, was ich brauche.' Oder in Selangor sagt der Werber: ,Klein ist meine Hütte, aber sie hat fünf Gestelle zum Rösten der Kĕrisi-Fische; horcht, ihr guten Leute, wenn ich euch frage, was der Preis eures Diamanten hier ist.' Die Antwort lautet: ,Eure Angel muss fünf Faden lang sein, wenn ihr den Tĕnggiri-Fisch fangen wollt; sieben tahils, ein kati und fünf laksa, das ist der Preis unseres Diamanten hier.' Aehnliche Redeweisen finden sich z. B. bei den Esten, wo der Brautwerber vorgibt, eine verlorene junge Kuh zu suchen; oder bei den Finnen, wo die Werber vorgeben, einen guten Vogel kaufen zu wollen; oder in Sardinien, wo der Werber um eine weisse, fleckenlose Taube oder um eine weisse Kalbe bittet. [1]

Auch eine Reihe von eigentlichen Hochzeitsbräuchen vergleicht sich mit ganz ähnlichen europäischen Sitten. Wenn z. B. der Bräutigam beim Hause der Braut anlangt, so kommt es zu einem Scheingefecht um die Braut zwischen den beiden Parteien. Und im Zusammenhang mit dieser auf ehemaligen Brautraub zurückzuführenden Sitte findet sich auch bei den Malaien der Brauch, den Zug des Bräutigams aufzuhalten, indem man einen Strick oder ein Stück rothes Tuch über den Weg spannt: um durchgelassen zu werden, muss der Bräutigam ein Lösegeld zahlen. Ich habe einen ähnlichen Brauch, der in Europa weit verbreitet ist — ich erinnere nur an das ,Hemmen' des Brautzuges in Böhmen, das ,schutten' oder ,keeren' in Holland, das ,serraglio' in Italien — auch im alten Indien nachgewiesen. [2]

Wenn der malaische Bräutigam ins Haus der Braut eintritt, schütten die Angehörigen der Braut Safranreis über sein Haupt aus — ein Brauch, der bei allen indogermanischen Völkern üblich ist,

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, *Hochzeitsbräuche der Esten* (Berlin 1888), p. 36 ff.

[2] Vgl. mein ,Altindisches Hochzeitsrituell' (*Denkschriften* der kais. Akademie d. Wiss., Wien 1892), p. 68.

bei den alten Griechen unter dem Namen καταχύσματα geübt wurde und noch heute in der einen oder anderen Form in ganz Europa vorkommt.[1]

Ein Hochzeitsbrauch, der sich bei zahlreichen unter einander nicht verwandten Völkern der Erde, insbesondere auch bei Naturvölkern, vorfindet, ist das Zusammenessen des Brautpaars.[2] Auch diese Sitte findet sich bei den Malaien wieder. Die Freunde der Braut und des Bräutigams geben denselben je eine Handvoll Reis, und die beiden stecken einander gleichzeitig Bissen in den Mund.

Sehr beachtenswerth ist die Bemerkung SKEATS (p. 388), dass bei den malaischen Hochzeiten, selbst bei den ärmsten Leuten, Braut und Bräutigam wie königliche Personen behandelt werden; sie heissen geradezu Raja Sari ‚Herrscher für einen Tag', und während dieser ihrer Eintagsherrschaft soll jeder ihrer Befehle gleich dem eines Königs befolgt werden. Aehnlich führt in Kaśmir der Bräutigam am Tage der Hochzeit den Ehrentitel *mahārāja*, worauf Kalhaṇa in der Rājataraṅgiṇī (IV, 132) anspielt.[3] Und diese merkwürdige Ehrung des Brautpaares erklärt, wie ich glaube, sehr hübsch die weitverbreitete Sitte des Tragens von Kronen bei Hochzeiten. Im Rāmāyaṇa des Tulsi Dás trägt Rāma bei seiner Hochzeit mit Sītā eine mit Perlen und Juwelen geschmückte Krone.[4] Im heutigen Bengalen trägt selbst der ärmste Bräutigam bei der Hochzeit eine Flitterkrone.[5] Grosser Ehren erfreute sich das Brautpaar bei den Juden in nachbiblischer Zeit. Die Brautleute genossen verschiedene Vorrechte in liturgischer und gesellschaftlicher Beziehung. Der König Agrippa mischte sich unter das Gefolge einer Braut, indem er bemerkte: ‚Ich trage die Krone beständig und huldige daher

[1] Ibidem 75 ff. Vgl. L. v. SCHROEDER a. a. O. pp. 112–122.

[2] ‚Altindisches Hochzeitsrituell' p. 79 fg. Vgl. L. v. SCHROEDER a. a. O. p. 82 ff.

[3] Vgl. A. STEINS englische Uebersetzung der Rājataraṅgiṇī, I, p. 131 fg.

[4] '. . . While on his head the auspicious marriage-crown shone glorious with knotted pearls and gems.' The Rámáyana of Tulsi Dás, translated by F. S. GROWSE, Book I, (Allahabad 1877), p. 182.

[5] LÁL BEHÁRI DAY, *Bengal Peasant Life* (1884), p. 88.

derjenigen, die sie nur für diese Stunde trägt.'[1] In Russland besteht eine der wichtigsten Heiratsceremonien in der Krönung, indem der Priester dem Bräutigam und der Braut Kronen aufsetzt.[2] In einem südslavischen Brautzug erkennt man die Braut daran, dass sie einen weissen und grünen Kranz oder auch eine hohe Brautkrone, aus Weidenstäbchen geflochten und mit farbigen flatternden Bändern und Blumen überdeckt, auf dem Kopfe trägt.[3] In Skandinavien trägt die Braut eine Krone, welche der Bräutigam abnehmen muss. In Schlesien hat die Braut das Haar mit einer Flitterkrone geschmückt. In den Niederlanden bestand früher die Brautkrone bei Reichen aus Perlen und Diamanten, bei anderen nur aus Blumen.[4] Noch im ersten Viertel dieses Jahrhunderts wurde die Brautkrone in der Soester Boerde getragen.[5] ‚Verbreitet im Süden und Norden des deutschen Landes,' sagt K. Weinhold,[6] ‚war auch die heute noch vielfach getragene Brautkrone, ein kronenartiger Aufsatz von glänzendem Draht, Flittern und Perlen, an dessen Stelle auch das niedrigere Krönel oder Schäpele getreten ist oder ein Kranz von künstlichen Blumen.' Ob das Tragen von Kränzen auf dieselbe Weise zu erklären ist, wie das Tragen von Kronen, ist allerdings zweifelhaft.

Echt malaisch, d. h. weder vom Islam noch vom Brahmanismus beeinflusst, dürften wohl die durchaus animistischen Vorstellungen und Bräuche sein, die sich auf die Feldarbeit beziehen. Alle Bäume, aus deren Pflege der Malaie Nutzen zieht, wie die Kokosnusspalme, oder die Bäume, von denen das geschätzte Adlerholz, die Gutta Percha, der Kampher gewonnen werden, denkt man sich

---

[1] Perles in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 1860, p. 344.

[2] H. C. Romanoff, *Rites and Customs of the Greco-Russian Church* (1868), p. 210 fg.

[3] Mara Čop Marlet, *Südslavische Frauen* (Budapest 1888), p. 31.

[4] Düringsfeld, *Hochzeitsbuch* (Leipzig 1871), pp. 3, 200, 228.

[5] F. Woeste, *Aberglauben und Gebräuche in Südwestfalen*, p. 140 fg.

[6] *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*. 2. Aufl. (Wien 1882) I, p. 387.

mit Seelen ausgestattet, und eine Art göttlicher Verehrung wird ihnen zu Theil. (SKEAT pp. 193—218.) Ganz besonders aber ist es der Reisbau, der von zahllosen religiösen und Zaubergebräuchen umgeben ist. Auf Schritt und Tritt begleitet der Pawang oder Zauberer den Landmann. Der Pawang bestimmt die Zeit und den Ort der Anpflanzung, er assistirt bei der Aussaat, und ohne seine Erlaubnis kann die Ernte nicht beginnen. Von grösstem Interesse ist namentlich die Behandlung der ‚Reis-Seele', welche wie ein kleines Kind in einem Körbchen, welches die Wiege darstellt, herumgetragen wird. Die dabei beobachteten Ceremonien gleichen vielfach den Ceremonien bei der Geburt eines menschlichen Kindes. Alle diese Bräuche, welche uns SKEAT (pp. 218—249) schildert, verdienen ein sorgfältiges Studium von Seiten der Religionsforscher. Ganz ähnliche Bräuche, mit dem Glauben an eine ‚Reis-Seele' zusammenhängend, finden sich auch auf Java, bei den Batak und bei den Dajaken.[1]

Es würde aber viel zu weit führen, wollte ich auch nur das Interessanteste aus dem Buche von SKEAT hervorheben. Ich muss mich damit begnügen, nur kurz auf die wichtigsten Abschnitte zu verweisen, wie die über die Seelenvorstellungen (pp. 47—55), über Höhencult (pp. 61—71), über Opfer und Riten (pp. 71—82), über Ceremonien beim Hausbau und Bauopfer (pp. 141—149), über Zoolatrie (pp. 109 ff., 149 ff., 282 ff.), über Wetterzauber (pp. 107 ff.), über Wasser (pp. 277 ff.) und Feuer (pp. 317 ff.) in Glauben und Cult, über Geburtsceremonien und auf das Kind bezügliche Bräuche (pp. 320—361), über Todtengebräuche (pp. 397—408), über Volksmedicin (pp. 408—457) und über Tänze und Spiele (pp. 457—503).

Insbesondere möchte ich noch auf den äusserst interessanten Abschnitt über das malaische Theater (pp. 503—521) hinweisen. Dramatische Aufführungen finden in Malakka noch immer mit einem grossen Aufwand von religiösen Ceremonien statt. Opferspenden und lange Beschwörungen oder Gebete gehen den Aufführungen voraus. Ein besonderes Interesse hätten diese Dramen für den

[1] Vgl. *Globus* Bd. 44, p. 300; Bd. 60, p. 291; Bd. 42, p. 26 fg.

Indologen, wenn ihr Inhalt ganz zugänglich gemacht würde, weil die Stoffe derselben zum grössten Theil den indischen Epen, insbesondere dem Rāmāyaṇa, entnommen sind. Auch die javanischen Schattenspiele entlehnen ihre Stoffe der indischen Mythologie und den indischen Epen. Einige interessante Mittheilungen über diese dramatischen Aufführungen verdanken wir L. SERRURIER.[1]

Die Abschnitte über das Zauberwesen hebe ich deshalb nicht besonders hervor, weil fast jede Seite des Buches einen Beitrag zu diesem Gegenstande liefert. Es gibt in der That wenige ethnographische Werke, welche eine solche Fülle von Zauberformeln und so eingehende Schilderungen von Zauberriten enthalten, wie das Buch von SKEAT.

Ueberhaupt enthält SKEATS 'Malay Magic' eine so reichhaltige Sammlung von ethnographischen Thatsachen, dass man das Buch getrost als ein 'standard work' bezeichnen kann, welches in der Handbibliothek keines Ethnologen fehlen sollte.

[1] Vgl. *Globus* Bd. 73 (1898), p. 239 fg.

Anzeigen.

Dhammapâla's Paramatthadîpanî, part. IV, being the Commentary on the Vimânavatthu ed. for the Pâli Text Society by Prof. E. HARDY.

Herr Prof. HARDY hat auf seine Ausgabe des Commentars zum Petavatthu nun auch diejenige des Commentars zum Vimânavatthu folgen lassen und damit unsere Kenntniss der Pâliliteratur wieder um ein bedeutendes Stück bereichert, wofür wir ihm dankbar sein müssen.

Das Vimânavatthu ist eine Sammlung von Strophen, welche die Herrlichkeit der himmlischen Paläste beschreiben sollen, die die Götter durch verdienstliche Handlungen in früheren Existenzen sich erworben haben. In vielen Fällen wird im Anschluss an die Beschreibung des Vimâna's erzählt, durch welche Handlung die betreffende Gottheit in Besitz desselben gelangt ist, und zwar wird diese Erzählung gewöhnlich durch die Frage eingeleitet: *Devate pucchitâcikkha kissa kammass' idam phalam'* oder: *Kena te tâdiso vaṇṇo kena te idham ijjhati uppajjanti ca te bhogâ ye keci monaso piyâ'*, eine Frage, die dem Moggallâna, dem Visionär κατ' ἐξοχήν in den Mund gelegt wird. In einzelnen Fällen ist das Verdienst, welches durch die Verleihung eines Vimâna's belohnt wird, ein sehr kleines, so z. B. im Sûcivimâna (V, 8), wo erzählt wird, wie Sâriputta genöthigt ist, eine Reparatur an seiner Kleidung vorzunehmen und bei einem Schmied vorspricht, der ihm die dazu erforderlichen Nadeln schenkt und nun nach seinem Tode für diese Wohlthat belohnt wird. Solche Erzählungen erinnern uns an ähnliche Stücke im Thera- und Therî-Apadâna, wo auch die Rede ist von einem Geschenk bestehend in einer Blume oder einem Kuchen, welches

der oder die Betreffende dem Buddha gemacht hat und wofür er oder sie nach dem Tode im Tâvatiṃsahimmel wiedergeboren wurde. Ich habe in meinem Artikel: ‚Les Apadânas du Sud' (*Actes du dixième Congrès international des Orientalistes à Genève,* Section I, p. 168) nachzuweisen gesucht, dass die Apadânas derjenigen Theras und Therîs, welche ihre Namen von dem Geschenk, das sie dem Buddha gemacht haben, ableiten, die jüngsten der ganzen Sammlung sind, und im Vimânavatthu wird es sich wohl ähnlich verhalten. Stücke, wie das vorhin erwähnte Sûcivimâna, ferner das Kakkaṭarasadâyikavim° (v, 4), die beiden Bhikkhâdâyikavim° (II, 10 und 11) die beiden Upassayadâyakavim° (VI, 4 und 5) etc. werden wohl ziemlich jung sein, während andere, wie das Revatîvimâna (v, 2), das Guttilavim° (III, 5), das Mallikâvim° (III, 8) und ähnliche, die auch im Dhammapadacommentar vorkommen, Anspruch auf höheres Alter machen können. Das allerälteste wird wohl das Kaṇṭhakavim° (VII, 7) sein, welches auch im Mahâvastu vorkommt, wie Hardy in seiner Einleitung (p. XI) hervorhebt.

Dhammapâla's Commentar zum Vimânavatthu stimmt an mehreren Stellen mit anderen Commentaren überein, hauptsächlich mit der Manorathapûraṇî (Buddhaghosa's Commentar zum Aṅguttaranikâya) und mit dem Dhammapadacommentar. Zu den Bemerkungen, welche Hardy in seiner Einleitung in dieser Beziehung macht (p. x), möchte ich noch einiges hinzufügen: Die Geschichte von Uttarâ (I, 15), welcher siedendes Oel über den Kopf gegossen wird, ohne dass es sie verletzt, findet sich auch im Visuddhimagga, wo sie als Beispiel der Samâdhivipphârâ iddhi angeführt wird (*Journal of the Pâli Text society,* 1891—1893, p. 112). Was III, 8 anbetrifft, so müssen wir zwei Personen, die den Namen Mallikâ führen, unterscheiden. Die eine Mallikâ, von der hier im Vimânavatthu, ferner im Dhammapadacommentar p. 218 f., Dîghanikâya IX, 1 und Jâtaka IV, 148 ff. die Rede ist, ist die Gattin des Generals Bandhula in Kusinârâ. Ihr sehnlichster Wunsch war, in dem den Licchaviprinzessinnen gehörenden Bade zu Vesâli baden zu dürfen, und ihr Gemahl erfüllte ihr diesen Wunsch, indem er die herumstehenden Wächter vertrieb und das das Bad umgebende eiserne Netzwerk mit dem Schwerte

durchhieb. Die Licchaviprinzen versuchten zwar, für diese ihnen angethane Schmach Rache zu nehmen, indem sie alle, einer hinter dem anderen herziehend, Bandhula überfielen, er aber durchbohrte sie alle mit einem und demselben Pfeile, so dass sie todt zu Boden stürzten.

Wenn Dhammapâla in seinem Commentar zu III, 8 auf das Mallikâvatthu in der Dhammapadavaṇṇaṇâ hinweist, so meint er offenbar diese Stelle, denn die andere Stelle Dhp. p. 317 bezieht sich auf Pasenadi's Gattin Mallikâ, welche früher eine Blumenhändlerin in Sâvatthi gewesen war (Jât. III, 405 f., Pâcittiya 53, 1. 83, 1. 2. Udâna v, 1. Saṃyutta III, 1, 8. 2, 6. Milindapañha p. 115, 291. ROGERS, *Buddhaghosa's Parables,* p. 125 ff.). Im Tibetanischen heisst sie Mâlinî (Tibetanische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's übersetzt von SCHIEFNER, p. 270).

Das Maṭṭhakuṇḍalîvimâna (VII, 9) stimmt inhaltlich überein mit Dhp. p. 93 ff. Es behandelt die Sage von Maṭṭhakuṇḍalî, dem Sohn des Brahmanen Adinnapubbaka, welcher in seinem 16. Jahre an der Gelbsucht starb und im Tâvatiṃsahimmel wiedergeboren wurde, worauf er seinem Vater erschien und ihn zum Buddhismus bekehrte. Von den Worten Alaṅkato Maṭṭhakuṇḍalî (bei HARDY p. 324, bei FAUSBÖLL p. 95) an stimmt der Text sogar wörtlich überein und wir müssen annehmen, dass Dhammapâla hier den Dhammapadacommentar einfach abgeschrieben hat. Die birmanische Fassung bei ROGERS, *Buddhaghosa's Parables*, p. 12—17 ist etwas verkürzt. In den Corrections and Additions, p. 374 zieht HARDY das Kaṇhapetavatthu und das Ghatajâtaka zum Vergleich heran, wo der um seinen Sohn trauernde Kaṇha durch seinen Bruder zur Einsicht gebracht wird. Er hätte noch viel weiter gehen können, denn das Thema von der Trauer um einen Todten und dem darauffolgenden Hinweis auf die Allgemeinheit und Unabwendbarkeit des Todes ist bei den Buddhisten sehr beliebt. Die bekannteste hieher gehörige Legende ist die von Kisâgotamî, ferner sind aus der Paramatthadîpanî zu nennen die Nonnen Paṭâcârâ und Vâseṭṭhi (Nr. 47 und 51) und in gewissem Sinne auch Uppalavaṇṇâ (Nr. 64). Auch im Jâtakacommentar wird das Thema noch öfters behandelt, so im Dasaratha-, Uraga- und Sujâtajâtaka.

Der Druck zeichnet sich, wie alle Arbeiten von Hardy, durch grosse Correctheit aus. Dass einzelne Druckfehler stehen bleiben, ist bei einem solchen Texte nicht zu verwundern, besonders wenn man die Schwierigkeiten in Betracht zieht, die der Satz dem ungeübten Setzer im Anfang bereiten musste (Introduction, p. xii). Mir sind ausser den von Hardy selbst berichtigten noch folgende aufgefallen: p. 217 l. 3 ist statt *sammâpajjitvâ*: *samâpajjitvâ* zu lesen, p. 332 l. 9 statt *imama*: *mama*. Warum Hardy auf S. 48, 49, 149, 150 statt *daddallamâṇâ* consequent *daddaḷhamânâ* schreibt, ist mir unerfindlich.

Bern, im Mai 1900. E. Müller-Hess.

Dr. C. C. Uhlenbeck, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache,* Amsterdam 1898, Verlag von Johannes Müller.

Es ist gewiss ein dankenswerthes Unternehmen, den altindischen Sprachschatz in knapper, übersichtlicher Form vom etymologischen Gesichtspunkte aus zu beleuchten, unter Verwerthung der Ergebnisse unserer modernen Sprachvergleichung. So müssen wir denn auch das vorliegende Buch, das in einem mässig starken Bande diese Aufgabe zu erfüllen sucht, freudig begrüssen. Es hat einen kundigen Gelehrten zum Verfasser und tritt in durchaus anspruchsloser Weise an die Oeffentlichkeit, als ein Versuch, der zu weiteren Untersuchungen anregen will. Eine Concurrenz mit dem etymologischen Wörterbuch von Leumann schliesst schon die knappe, gedrängte Anlage des Werkes aus.

Nicht verhehlen kann ich es indessen, dass mir das vorliegende Buch namentlich in der Anlage und Anordnung des Stoffes nicht recht zusagen will. Ich kann es nicht für einen Fortschritt halten, wenn, im Gegensatz zu dem bisher bei Sanskritwörterbüchern herrschenden Usus, die Verba nicht in der Wurzelform, sondern in der 3. Person Sing. Ind. Praesentis aufgeführt werden, die Nomina nicht in der Stammform, sondern im Nominativ Singularis. Gerade in einem etymologischen Wörterbuch hätte das am wenigsten geschehen sollen, da für die Vergleichung doch Wurzel und Stamm das Wich-

tigste sind. Hier aber erfährt man grossentheils nicht einmal, wie Wurzel und Stamm wahrscheinlicherweise lauten.

Man findet beispielsweise in diesem Wörterbuch die Wurzeln *duh, nî, âp, nij* u. dgl. nicht aufgeführt, sondern nur die Formen *dogdhi, nayati* (*nineti*?), *âpnoti, nenekti* u. s. w. Es wird bei diesen Formen aber nicht einmal mitgetheilt, dass die respectiven Wurzeln *duh, nî, âp, nij* u. s. w. lauten, was für die richtige Beurtheilung der Form und weiter für die Vergleichung doch von entscheidender Bedeutung ist. Einigermassen inconsequent aber finden wir z. B. Wurzel *darç* aufgeführt, offenbar nur darum, weil von derselben keine 3. Person Sing. Indic. Praes. vorliegt.

Wir finden die Nominative *devás* und *mánas* aufgeführt, dass aber vom ersteren der Stamm *devá*, vom letzteren derselbe *mánas* lautet, erfährt man nicht.

Wieder inconsequent findet sich aber unter *devấ* (Schwager) der Stamm *devár-* angegeben. Es werden die Nominative *duvấs, ushấs, anák* u. dgl. aufgeführt, dass aber die Stämme *duvás, ushás, anáksh* lauten, erfährt man nicht; ebensowenig z. B. von den sämmtlich auf *â* auslautenden Nominativen *tváshṭâ, dấtâ* und *dâtấ, tákshâ, ûshmấ, ménâ* und *medhấ*, dass die Stämme ganz verschieden *tváshṭar, dấtar* und *dâtár*, aber *tákshan* und *ûshmán, ménâ* und *medhấ* lauten. Das ist denn doch zu viel der Zurückhaltung. Wiederum inconsequent findet sich unter *duhitấ* der Stamm *duhitár-* aufgeführt.

Besonders anstössig erscheint mir die Aufführung von solchen Nominativen wie *dyâush* m. f. Himmel, Tag, *girísh* m. Berg, *kavísh* m. Seher, *tanúsh* dünn, *âçúsh* schnell u. dgl. m. Abgesehen davon, dass man auch hier nicht erfährt, wie die Stämme lauten, was namentlich bei den Adjectiven wie *tanúsh, âçúsh* u. dgl. m. bedenklich ist, wo der Nominativ des Masculinums nun auch Femininum und Neutrum vertreten soll, — abgesehen davon, sage ich, hat die Aufführung dieser Formen, die nur scheinbar den indischen Lautgesetzen Rechnung tragen, absolut gar keine Berechtigung. Es sind Unformen, da die Verwandlung des *s* zu *sh* im Auslaut nur unter gewissen Bedingungen stattfindet, im Auslaut ohne ein folgendes Wort aber

überhaupt nicht eintreten kann. Wir dürfen die Nominative daher nur, wie es auch bisher immer üblich gewesen, entweder *dyā́us, girís, kavís* u. s. w. schreiben, oder *dyā́uḥ, girí̄ḥ, kavíḥ* u. s. w. Im Lexicon aber wäre, wie schon bemerkt, überhaupt nicht der Nominativ, sondern nur die Stammform am Platze.

Das Wort *paṇi*, oder wie UHLENBECK schreibt ‚*paṇish*‘, wird von ihm, wie mir scheint, unrichtigerweise wieder von Wurzel *paṇ* ‚handeln‘ abgeleitet, indem er Zusammenhang mit dem Volke der Πάρνοι entschieden ablehnt. Ich glaube aber, dass dieser Zusammenhang von A. HILLEBRANDT endgültig in überzeugendster Weise in seiner *Vedischen Mythologie*, Bd. I, p. 83 flg. erwiesen ist. Der ebendaselbst p. 97 flg. mit den Παρουῆται der Griechen mit viel Wahrscheinlichkeit zusammengebrachte Völkername der *pârâvata* fehlt bei UHLENBECK. Auch das häufige neutrale Substantiv *jyótis* ‚das Licht‘ vermisst man, während das so überaus seltene, nur eine Nebenform von *dyuti* bildende fem. *jyuti* (UHLENBECK schreibt *jyutish*) sich vorfindet. Das Wort *pastyâ* f. hätte, wie mich dünkt, nicht als ein Wort unsicherer Bedeutung bezeichnet werden sollen. Es bedeutet gewiss nicht ‚Gewässer, Fluss‘, wie UHLENBECK für möglich zu halten scheint, sondern ‚Wohnsitz, Haus, Veste‘ und darf unbedenklich in Anlehnung an GRASSMANN mit ahd. fem. *fastî*, nhd. ‚die Veste‘ zusammengestellt werden. — Doch ich will mich auf eine eigentliche Kritik der Etymologien nicht einlassen, sondern solches den Sprachvergleichern anheimstellen.

Das Buch liess sich in solcher Knappheit nur dadurch herstellen, dass die literarischen Nachweisungen für die Etymologien weggelassen wurden. Diese vermisst man aber freilich in Einem fort. Ich möchte zum Schluss den Wunsch aussprechen, dass der Verfasser bei einer hoffentlich bald in Angriff zu nehmenden zweiten Auflage diese Nachweise geben möge, auch auf die Gefahr hin, das Buch dadurch bedeutend umfänglicher werden zu lassen. Insbesondere aber wird wohl von allen Indologen der Wunsch getheilt werden, der Verfasser möge in solchem Falle die alte und bewährte Anordnung und Schreibweise der Sanskrit-Wörterbücher wiederum Platz greifen lassen.

L. v. SCHROEDER.

Kleine Mittheilungen.

Zur Geographie Syriens in der Ramessidenzeit. Das Land Opa. — Die von DARESSY in dem Pariser *Recueil* 1894, 49 ff. veröffentlichten geographischen Listen des Tempels von Luxor, welche, soviel ich weiss, noch immer der Bearbeitung harren, bieten in mehr als einer Hinsicht Interessantes. Vorerst fällt auf, dass sie, im Vergleiche zu dem, was man bei solchen Inschriften gewöhnt ist, ganz besonders gut geordnet sind. Nicht nur, dass sie asiatische und afrikanische Namen getrennt anführen, — sie unterscheiden sogar bei ersteren die syrischen Städte und die blos zur Ausschmückung dienenden Namen ferner Länder, so dass der Verfasser offenbar sehr gut wusste, was er als wirklichen Besitz des Pharao anführen durfte, und welche Gebiete nur im ägyptischen Kanzleistile ‚vor dem Könige beider Länder erzitterten'.

Schreiten wir nun zur Betrachtung der Listen im Einzelnen, so sind es vor allem folgende zwei, welche die Städtenamen aus den ägyptischen Provinzen nennen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen.

I. An der Basis der grossen Colossalstatue: neun Namen, abwechselnd syrisch und afrikanisch. Erstere lauten:

1. *Y-nu-ʿa-mu*
2. //////////
3. *Qa-ma-ha-mu*
4. *An-n-ra-ṯà.*

II. Aeussere Hofmauer südlich des Thores:

1. *//////////*
2. *////////-ʿa-mu*
3. *////////ḥ/-mu*
4. */////////u*
5. *////////u-r*
6. */////////u*
7. *////////n-tì*
8. *////////ʿ-mu*
9. */////////ʿa*
10. *///////-ʾnô-ru*
11. *////////y-r*
12. *////////-ḏa.*

Die erste dieser beiden Listen erweist sich auf den ersten Blick als mit der von MAX MÜLLER, *Asien und Europa* 191 besprochenen Liste Seti's I. LD. 131 a verwandt und bietet uns sogar sofort die Möglichkeit, eine Conjectur MAX MÜLLERS zu verbessern, indem anstatt des von demselben reconstruirten *Ḫamahemu,* so wie hier, *Qamahemu,* beziehungsweise *-hamu* zu lesen ist. Sollte der Name vielleicht irgendwie mit der classischen Bezeichnung des heutigen Birket el Hûle, Samachonitis, in Verbindung zu setzen sein? Der Anlaut wäre schwer zu erklären, doch würde die Lage recht gut stimmen, da mit der Liste I offenbar die äussersten Grenzpunkte der ägyptischen Macht angegeben werden sollen.[1]

Blicken wir nun auf die zweite Liste, so erkennen wir in Nr. 3 sofort unseren Namen wieder, und dieser Anhaltspunkt genügt uns um dieselbe trotz ihrer fragmentarischen Gestalt in leidlicher Weise

[1] Dieser Gleichsetzung, die allerdings im Uebrigen sehr problematischer Natur bleibt, darf man nicht entgegenstellen, dass jener See in damaliger Zeit Merom geheissen habe. Die Identification des Hûle mit dem biblischen Merom beruht auf späterer Tradition, während z. B. Eusebius (Onomasticon s. v. *Merran*) den Ort in die Nähe von Dothan, also nach Mittelpalästina versetzt, wo er nicht nur zu der ganzen Erzählung Jos. 11 viel besser passt, sondern sich sogar in der ‚Rutennu-Liste' wiederfindet (*Dotain* Nr. 9, *Merom* Nr. 12!).

wiederherzustellen. Denn Nr. 2 ist nun offenbar wieder Jenoam, (wie I, 1) und in Nr. 7 und 8 lässt der Vergleich mit LD. 131 leicht die beiden Städte Bet-ʿAnat und Kart-ʿAnat wiedererkennen, deren letztere auch dort zu *Qa-ṙa-ma-mu* verstümmelt wurde (vgl. Max Müller, *l. c.*). Dieser Umstand ist nicht ohne Wichtigkeit, indem er beweist, dass die beiden Listen auf dasselbe hieratische Original zurückgehen,[1] während die dritte analoge Liste, Abyd. I, 28 f. davon unabhängig ist. (An der fraglichen Stelle *///a-ra-tì-ʿ-n-ʿ-tìu.*) Von selbst bietet sich schliesslich noch die Emendation von Nr. 10: *//-nôru* (ohne Determinativ) zu (*Ka*)-*nô* (Determinativ: Land) dar.

Die bisher gefundenen Namen beziehen sich alle so sehr auf eine und dieselbe Gegend, dass wir getrost die Nummern 4—6 zu Otu, Pahor und Rahob ergänzen können, da diese Namen in der Liste kaum gefehlt haben dürften. Gewagter wäre es, in dem ganz zerstörten ersten Namen Tyrus zu suchen. Endlich lässt sich mit einigem guten Willen in Nr. 11 Betšaêl wiedererkennen, zumal die Orthographie bei diesem Namen besonders schwankend ist.

Es bleiben uns somit nur Nr. 9 und 12 unerklärt. Mit ersterem weiss ich allerdings nichts anzufangen; letzteres kann, von bekannten Namen, nur Yerza oder *Ḫa-n-ra-ḏa* (*An.* I. 22, 6) sein und zwar entscheiden wir uns unbedenklich für letzteres, da das andere, an der Grenze von Juda, viel zu weit abseits liegt. Dieser Name, Chalza, ist sonst nur aus dem Papyrus Anastasi I. bekannt, wo er an der citirten Stelle in einem etwas dunklen Contexte vorkommt.

‚Der Stier auf seinen Grenzen,' heisst es dort, ‚der Ort, wo man schaut das Kampfgetümmel aller Helden' (so nach Max Müller 152). Dass es sich um ein dichterisches Citat handelt, ist wohl schon von vornherein wahrscheinlich. Max Müller vermuthet ein Wortspiel mit חלץ ‚rauben', indes löst sich das Räthsel sehr einfach, wenn man mit Sayce (*Higher Criticism* 360 Note) annimmt, dass unser Name das babylonische *Chalzu* ‚Festung' wieder-

[1] Dass die eine Liste direct nach der anderen copirt sei, ist deshalb ausgeschlossen, weil die ältere Liste LD. 131 (Seti I.) viel mangelhafter ist als die spätere, mit der wir uns hier beschäftigen (Ramses II.).

gibt.[1] Die Stadt war also eine Grenzfestung, und es wird wohl vom Schreiber des Anastasi nicht auf irgend eine specielle Schlacht, sondern nur auf die fortwährenden Grenzconflicte angespielt.

Nun heisst es an der besagten Stelle weiter: Chalza im Lande Opa. Man könnte versucht sein, zu übersetzen: im Gebiete von Opa, und letzteren Namen als den einer Stadt verstehen, doch steht dem entgegen, dass unter den vier Stellen, an welchen der Name überhaupt vorkommt, zwei (*An.* I, cit. und 18, 7) direct vom Lande Opa sprechen, und die beiden anderen dieser Auffassung des Namens wenigstens nicht entgegenstehen. *An.* I, 18. 7 bringt Opa sogar in eine Parallele mit dem Cheta-Reiche. ‚Kennst du nicht das Land Cheta? Betrittst du nicht das Land Opa?'

Haben wir aber in Opa den Namen eines Landes vor uns, so kann es kaum zweifelhaft sein, welche Lage wir ihm zuzuweisen haben. Der Name kommt, wie wir sahen, erst in der Ramessidenzeit vor und gehört jedenfalls in die gleiche Gegend wie Rahob und Pahor etc., also in den von Seti I. eroberten Landstrich zwischen Gennesaret und Jesreel, welcher wahrscheinlich, wenigstens zum grossen Theile, ein auch politisch zusammengehöriges Gebiet gebildet hatte. Dass, nicht sehr viel später, eine Art von Gemeinwesen, sei es Bundes- sei es Lehensstaat, in diesem Gebiete bestanden hat, ersieht man aus dem Jos. 11, 1 ff. Erzählten, wie man auch immer über das Verhältniss des dort genannten Königs Jabin zu dem Richt. 4, 2 erwähnten Herrscher gleichen Namens denken mag. Opa war also wohl der Name der von Seti neu gebildeten Grenzprovinz. Ob sie noch zu Chor gerechnet wurde, wissen wir nicht, da sich aus dem oft citirten Passus: ‚Chor von Sele bis Opa' sowohl das eine wie das andere herauslesen lässt. Wahrscheinlicher ist mir, dass es nicht mehr dazu gehörte, da ja auch Sele kaum mehr als Theil von Chor galt.

---

[1] Der Verfasser des Papyrus scheint anzudeuten, dass die Stadt ausser diesem Appellativum noch einen eigentlichen Namen besass, da er fragt: Kennst du nicht den Namen Chalza's im Lande Opa?

Die übrigen Listen des Luxortempels bieten wenig Neues.[1] Die afrikanischen würden wohl — wie mir scheint — einige Beachtung verdienen, doch ist das ein Gebiet, welches überhaupt noch der gründlichen Vorarbeiten bedarf. Hoffentlich wird das reiche Material bald von competenter Hand verwerthet!

Constantinopel, am 14. August 1900.

FRANZ Freih. v. CALICE.

अर्म्य *adj. ‚aus einer Trümmerstätte stammend‘.* — Kâṭh. 19, 5 a. E. findet sich der Satz अंदैः कपालैस्सँसृजति, d. h. so liest Cod. Chambers 40, die einzige für dieses Kapitel vorliegende Handschrift. An der entsprechenden Stelle finden wir aber Kap. S. 30, 3 (अ)र्मैः कपालैः संसृजति; TS 5, 1, 6, 2 अर्मकपालैः सँसृजति; der Scholiast sagt zu der letzten Stelle चिरकालशून्यग्रामभूमाववस्थितानि पुरातनान्यर्मकपालानि und BÖHTLINGK erklärt demgemäss in seinem Wörterbuch in kürzerer Fassung das Wort अर्मकपालं, das auch Tâitt. Âr. 5, 2, 13 belegt ist, durch ‚Scherbe aus einer Trümmerstätte‘. Die Lesart der Kap. S. kann nur dazu dienen, die Richtigkeit der Form in TS (resp. des र्मं) zu bestätigen. Die Mâitr. S. (3, 1, 6) bietet nichts Entsprechendes. In der Form des Kâṭhaka, wie sie Cod. Chambers 40 bietet, wird man aber wohl eine Corruptel vermuthen, da mit अंदैः nichts anzufangen ist.

Erwägt man nun, dass dies Ms. zweifellos nach einer Çâradâ-Vorlage in Devanâgarî umgesetzt ist, — dass das *r* der Çâradâ-Vorlage in zahlreichen Fällen mit *n* verwechselt und durch dieses,

---

[1] Der Name *Runru* (M. M. 280) kommt dreimal, und zwar einmal gerade so wie Karn. 27, zwischen Mitena und Assur, vor; ebenso *Baraga* (sic) und *Pabach.* Auch werden die Namen *Cha-b-r-ch* und *Ara-ti-p-ch* zu Charbu und Arrapach zu emendiren sein. *Aratug* (so geschrieben) ist wohl nicht, wie MAX MÜLLER meint, mit *Aquputi* identisch, sondern eher aus der Schreibung *Aratinu* für Arados verderbt. Endlich ist zu bemerken, dass der von SAYCE als Moab erklärte Name am Fusse der Statue vor dem Pylon, nach DARESSY *////-mu-'ib* lautet, und dem Zusammenhange nach eher nach Mesopotamien gehört. Neu sind ausser diesem Namen noch *///n-t-'is, S-g-r-u-r-h* und *Ḫ-va-ra,* mit denen ich nichts anzufangen weiss.

respective durch einen Anusvâra wiedergegeben ist,[1] — dass ein म्य in Çâradâ-Schrift leicht für य genommen werden kann, — so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass in der Vorlage अर्म्यैः geschrieben stand, ein sonst nicht belegtes Adjectiv, welches, — von अर्म abgeleitet — etwa ‚von einer Trümmerstätte stammend‘ bedeuten dürfte; अर्म्यैः कपालैः im Kâṭh. würde also ganz dasselbe besagen wie अर्मकपालैः in der TS, ‚mit Scherben aus einer Trümmerstätte‘, und hätte nur die eine Saṃhitâ ein Adjectiv verwendet, wo die andere das Compositum vorzieht. Der Fehler in der Kâṭhaka-Handschrift ist um so erklärlicher und verzeihlicher, als hier ein ganz seltenes, ja ein sonst nicht belegtes Wort vorlag, das dem Abschreiber wohl ganz unbekannt sein mochte.

Auch die Kap. S. 30, 3 hat vielleicht ursprünglich wie das Kâṭh. अर्म्यैः कपालैः gelesen. Das ist aus dem Grunde wahrscheinlich, weil hier offenbar nicht das Compositum अर्मक° vorliegt. Das von mir benutzte, ehemals P. v. BRADKE, jetzt F. KNAUER gehörige Ms. liest धृत्यार्मैः कपालैः, wohl fehlerhaft für धृत्या अर्मैः कपालैः oder richtiger धृत्या अर्म्यैः कपालैः, wie im Kâṭhaka. Wenn man weiss, wie der vorliegende Text der Kap. S. von Fehlern wimmelt, dann hat eine solche Verbesserung nichts Bedenkliches an sich und dürfte vor anderen Versuchen, sich mit der Ueberlieferung abzufinden, den Vorzug verdienen.

L. v. SCHROEDER.

Die Baʿal Lebanoninschrift. — Bei der Durchsicht von der zweiten Auflage von TAYLOR's *History of the Alphabet* fiel mir wieder die Baʿal Lebanoninschrift (I, 213) auf, deren Schluss in höchst unbefriedigender Weise gelesen wird . . . *'adonay bràšet* (?) *neḫuštaḥ ḫ*(? . . .). Es ist offenbar zu lesen: *'adon* | *yibrâ'* ἐποίει; hierauf muss das Subject folgen: aber mit dem *s-t* ist nichts anzufangen. Wir lesen [*ʿô*]*seh neḫuštah ḫ*[*îrâm*] [ὁ] ἐποίει ὁ χαλκουργὸς τοῦ Χιράμ.

Königl. Weinberge, 8. Mai 1900. A. LUDWIG.

---

[1] Um nur ein analoges Beispiel anzuführen, so steht Kâṭh. 20, 1 a. E. in Chambers 40 त्वंतुभिः für त्वर्तुभिः aus त्वा ऋतुभिः

Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a.

Von

Willy Foy.

Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a bedarf dringend einer neuen Bearbeitung, denn die letzte aus Weissbachs Feder (*Achaemenideninschriften zweiter Art*, 1890) bietet in den Einzelheiten nur einen nach dem übrigen neuelamischen Sprachmateriale konstruierten Text (vgl. a. a. O. S. 98), und auch Hüsings Bemerkungen dazu (*Elamische Studien* I: Mitt. Vorderas. Ges. 1898, Nr. 7, S. 40 ff.), die in der Kritik nicht unrichtig sind, betrachten die Inschrift fast allein von einem allgemeinen und dabei, wie wir sehen werden, unzutreffenden Standpunkte. Meiner Bearbeitung lege ich die Lithographie von Norris (*JRAS.* xv, Pl. vii) zu Grunde, mit der nach Weissbach (a. a. O. S. 126) diejenige von Loftus übereinstimmt.

Zeichen-Transkription.

Ich biete zunächst eine Umschreibung der Lithographie mit Zeichenabteilung. Die Worte werden wie im Original durch einen wagrechten Keil ➢ getrennt; zwei wagrechte Keile ➢➢ entsprechen dem sonst gebräuchlichen Determinativ 𒁹; jedoch stehen in der Lithographie diese drei wagrechten Keile, die ja stets zusammenstossen müssen, durchaus nicht immer auf einer Linie, sondern liegen oft so zu einander, dass sie eine von links nach rechts schräg nach unten laufende Reihe bilden, oder so, dass die beiden ersten auf einer Linie stehen, der dritte aber unter derselben, oder so, dass

die beiden letzten Keile auf einer Linie stehen und der erste entweder unter oder über derselben. Die ergänzten Zeichen und Worte sind in eckige Klammern geschlossen. — Ich bemerke noch, dass WEISSBACHS Schrifttafel keineswegs alle Formen der Zeichen von Art. Sus. a aufführt und manche seiner Zeichen nicht genau denen in der Lithographie entsprechen,[1] was zu wissen für das Verständnis der nun folgenden Transkription von Wichtigkeit ist.

Z. 1: *na-an-ri* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša* [►]►► ΥΥΥ⊨^{id} ► *'a-za-kur-ra* ►►► ΥΥΥ⊨^{id} ►►► ΥΥΥ⊨^{id}*-in-na-ip* ►►► ΥΥΥ⊨^{id} ► *ta-i̲-'u-iš-na* ►►► ΥΥΥ⊨^{id} ► *á-ya-i̲-e* ► *pu-mi-ya* ►►[►] *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► ΥΥΥ⊨^{id}-

Z. 2: *na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša-na* ►►► ΥΥΥ⊨^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša-na* ►►► *Ik-še-ir-ša-na* ►►► ΥΥΥ⊨^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ik-še-ir-ša-na* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-*

Z. 3: *na* ►►► ΥΥΥ⊨^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► *Mi-iš-ta-aš-pá-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *'A-ka-man-na-ša* (?) ► *in-na-ak-ki* ► *'a-pá-ta-na* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš* ► *ap-pá-ni-ya-ak-ka-kam-man* ► *ut-ta-iš-ta* ► *me-*

Z. 4: *ša-ka . . . . ka* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša* ► *ni-ya-ak-kam-mi* ► *ru-ir-ma* ► *lu-ma-ik-ka* ► *pi-ik-ta* ►►► *O-ru-maš-ta-na* ►►► *An-na-'i-ut-ta* ► *ut-ta* ►►► *Mi-iš-ša* ►►► *'u* ► *še-ra* ► *'a-pá-ta-na* ► *'i* ► *ut-ta* ►►► *O-ru-*

Z. 5: *maš-ta* [►►]► *An-na-'i-ut-ta* ► *ut-*[*ta* ►►►] *Mi-iš-ša* ►►► *'u* ► *un* [►] *ne-iš-ki-iš-ne* ► *mi-iš-na-ka* ► *ru* (?-*mar*?)-*te* (?)-*ma* ► *mar* ► *ut-ta* ► *'i* ► [*ap-pa* ►] *ut-ta-ra* ► *an-ni* ► *'i-ya-ap* (?) ► *an-ni* ► *ki-ya-ta* ► *ka* (?) . . .*ka* (?)-*in*.

---

[1] Auch Art. Sus. b hat WEISSBACH nur beim *tak*-Zeichen in seiner dritten Kolumne berücksichtigt. Es hat aber noch ein besonderes Zeichen für *ak* und ein in der Stellung der wagrechten Keile von Art. Sus. a verschiedenes Zeichen für das Ideogramm-Determinativ. Im übrigen stimmt es zu den früheren Achaemenideninschriften. Es verlohnte sich wohl alle Zeichen von Art. Sus. a, ohne diejenigen von Art. Sus. b (die am besten in der ersten Kolumne WEISSBACHS mit aufzuführen wären), nochmals zusammenzustellen.

Kommentar.

Die Konstruktion in Z. 1 ff. richtet sich ganz nach dem altpersischen Texte; da ich über diesen *KZ.* xxxv 53 ff. ausführlich gehandelt habe, so brauche ich hier nicht nochmals darauf einzugehen.

In der ersten Zeile habe ich zweimal einen wagrechten Keil ergänzt, der beide Male in der Inschrift ganz gut Platz hätte und deshalb vielleicht nur bei der Anfertigung der Lithographie (auf Grund eines Abgusses)[1] übersehen worden ist oder auch im Original so undeutlich geworden war, dass er im Abguss keine merklichen Spuren hinterlassen hat.

Ueber das Königsideogramm und seine mutmassliche lautliche Lesung *kík* handle ich in einem demnächst in *ZDMG.* erscheinenden Aufsatze [siehe jetzt LIV 372 f.]. Ebenda siehe auch über die Form 𒐉*[id]-inna-p.* In dieser Inschrift wäre, im Anschluss an *neškiš-ne* Z. 5 statt sonstigem *niškíš-ne,* wohl *kik* statt *kík* zu schreiben.

Einige Bemerkungen erfordert meine Transkription des Zeichens 𒀀 bzw. 𒀀 durch *á* und *i̯*, da ihre Richtigkeit von Hüsing, *Elam. Studien* I 4 bestritten wird. Jensens Lesung *ai* ist von mir in *ZDMG.* LII 124 f. durchaus nicht ‚recht unnötiger Weise' beanstandet worden, denn es gibt für jene Lesung keine irgendwie ausschlaggebenden Gründe. Wenn man nun beachtet, dass das Elamische (auch das Neuelamische) in dem *ya*-Zeichen das Zeichen 𒀀 als *a* und nicht als *ai* übernommen hat, so wird man denselben Lautwert zunächst auch sonst anzunehmen haben. Hierzu kommt bestätigend, dass in den Fällen, wo es in den älteren elamischen Texten zweimal hinter einander steht, doch nicht *ai-ai*, sondern nur *a-a* oder — wie im Bab.-Ass. — *ai* gelesen werden kann.[2] Wir müssen also, soweit wir mit dem Lautwert *a* im Elamischen auskommen, an diesem festhalten. Danach ist *áyai̯e* (Anfang), *áni, ák* zu lesen; über das angebliche *áka*, Bh I 24, siehe weiter unten zu *mešaka*. Uebrigens

[1] Vgl. dazu Norris, *JRAS.* xv 158 Anm.

[2] Wie Hüsing a. a. O. S. 17 und 22 ff. *Ajapirra* etc. lesen kann, also das erste *a*-Zeichen als *aj*, das zweite aber als *a*, verstehe ich nicht. Mit solchen willkürlichen Annahmen kann man allerdings alles beweisen.

wäre *aini* neben *anni* Art. Sus. a 5 immer noch unerklärlich; denn, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, ist die genannte Inschrift durchaus nicht in einem andern Dialekt geschrieben, worauf sich HÜSING zur Erklärung der Abweichung beruft. In den übrigen Worten, wo das Zeichen  auftritt, kann es nicht den Lautwert *a* gehabt haben, sondern nur *ai* oder *i* gelesen werden. Für den Lautwert *ai* ist, wie gesagt, absolut kein Anhalt vorhanden oder beigebracht worden; ich wüsste nicht, wie jener sich entwickelt haben sollte. Dagegen habe ich in *ZDMG.* LII 125 gezeigt, wie das fragliche Zeichen den Lautwert *i* im *ai*-Diphthong erhalten konnte. Man beachte auch, dass, wenn *yai* durch die Zeichen *i* + *aa* (= *ai*) dargestellt wurde und *ya* durch *i* + *a*, das zweite *a*-Zeichen von *yai* nur als *i* aufgefasst werden konnte; nach dem Verhältnisse von *yai*: *ya* wurde dann *sai* zu *sa* gebildet u. s. w.

tai̯ʻušna ist seinem Sinne nach Gen. Pluralis, entsprechend dem ap. *DAHyunām.* Das Fehlen des Pluralsuffixes ist ganz regelrecht, da im Elamischen von Sachen kein Plural gebildet wird, vgl. Verf. *ZDMG.* LII 572. Von WEISSBACH ist der Titel ‚König der Länder' in der Uebersetzung vergessen worden.

Ik-še-ir-ša ist wohl *Kšerša* zu lesen, vgl. Verf. *ZDMG.* LII 129 f. Siehe dagegen HÜSING, *Die Iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften,* S. 35.

Der Ausgang von *ʻAkamannaša* Z. 3 ist unsicher; doch kann nicht etwa mit OPPERT von dem folgenden Wort *innakki,* das sonst nicht belegt ist, *inna* losgelöst und darin das verdorbene Ende unseres Wortes gesehen werden. Denn erstens ist *innakki* deutlich vom Vorhergehenden durch den Worttrenner geschieden, und zweitens würde er bei OPPERTS Annahme vor *akki* fehlen. Im Hinblick auf das ap. *Haxamānašiya* ist die Lesung *na* eigentlich gesichert, und danach ist auch *ša* das Wahrscheinlichste.

innakki Z. 3 entspricht einem ap. *imam*; für gewöhnlich wird dies zwar im Neuelamischen durch *ʻi* wiedergegeben, jedoch erinnere ich daran, dass auch ap. *aita* für gewöhnlich durch *ʻupe* wiedergegeben wird, Bh I 34 aber (und wohl auch Bh l 8 f.) durch

am(?)tinni. Wir haben also in *innakki* ein deiktisches Pronomen zu sehen, als dessen Stamm *inna* zu gelten hat, während *-kki* das bekannte Adjektivsuffix ist (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* LII 568 f.), das hier ebenso an Pronomina angefügt erscheint, wie das Adjektivsuffix *-ri, -ra* in *'upirri,* altelam. *akkara* (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 577): Adjektiv und adjektivisches Pronomen ist eben funktionell dasselbe und im Elamischen auch formell nicht verschieden. In *inna* sehe ich den volleren Stamm der deiktischen Partikel *in,* die auch als akkusativisches Pronomen fungiert (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* LII 573 ff.); *inna* steht neben *in* wie *kikka* ,Himmel' neben *kik* u. a. Wie Hüsing, *Elam. Studien* I 40 unser *innakki* zu *innakkani* Bh III 85, 86 stellen kann, ist mir unbegreiflich. Was soll denn das letztere heissen? Ein Pronomen kann es doch nicht sein? Weissbachs Vermutung, dass es ,Fläche' bedeute und *'i innakkani ma* ,auf dieser Fläche' zu übersetzen sei, trifft allerdings ebensowenig das Richtige wie die früheren Erklärungen von Norris und Oppert (vgl. bei Weissbach a. a. O. S. 94). Auch hier entspricht das Elamische dem ap. Texte mehr, als man geahnt hat. *ma* ist ein Lehnwort und zwar die ap. Partikel *vā* ,oder'; *'i innakkani ma* heisst also ,oder diese Bilder' und giebt Wort für Wort das ap. *imaivā patikarā* wieder. Bh III 85 und 86 kann daher in der Lücke dahinter eigentlich nur *áni* bzw. *inne* gestanden haben, es müsste denn sein, dass das ap. *dⁱiš* fälschlich (denn der dafür im Elamischen zu erwartende Singular, das akkusativische ,es', wird im Elamischen nicht ausgedrückt, vgl. Verf. *ZDMG.* LII 589) durch *appin* übersetzt worden ist, wie z. B. Bh III 48 (vgl. dazu a. a. O. 574). Mit letzterer Annahme würde man den Raumverhältnissen mehr gerecht, und sie ist deshalb vorzuziehen. Somit ist auch Bh III 88 *innakkani ma* richtig ergänzt; das vorangehende *'i* gehört natürlich hierzu und nicht zu *tuppi.*[1] Das Determinativ ➤ fehlt vor *innakkani* ebenso wie teilweise vor *tuppi* ,Inschrift', weil den Schreibern mehr die in den Worten bezeichnete

[1] Hiernach sind meine Bemerkungen zu den fraglichen Stellen Bh III 85, 86 und 88 in *ZDMG.* LII 596 zu ändern.

Darstellung als die von ihr eingenommene Fläche vorgeschwebt hat. Mit *innakkani* ‚Bild' kann doch nun unser Pronomen *innakki* nichts zu thun haben, wie HÜSING meint. Darin aber stimme ich ihm (*Die Iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften* 44 Anm. 1) vollkommen bei, dass das Zeichen in Art. Sus. a, das WEISSBACH *gi* liest (so auch hier), vielmehr *ki* ist, dass wir also nicht *innakkí* (nach meiner Transkriptionsweise), sondern *innakki* zu lesen haben.

Das Ende von Z. 3 gestaltet sich bedeutend anders als WEISSBACH gelesen hat. Bis *appániyakka* ist alles sicher. Weiterhin ist soviel klar, dass dahinter weder *punina* (nach NORRIS) noch *'unina* (nach WEISSBACH, dem sich HÜSING sowie ich *KZ.* XXXV 60, *ZDMG.* LII 577 angeschlossen haben) gestanden haben kann. Denn da bei diesen Lesungen vor dem darauffolgenden neuen Worte *taš-ta* kein Worttrenner stehen würde, so ist vielmehr ► *ut* statt *na* (von *'unina* bzw. *punina*) zu lesen: *uttaš-ta* ist eine Form des Verbalstammes *utta* ‚thun' (vgl. *utta* Z. 4 und *uttara* Z. 5), der sonst *'utta* oder *útta* geschrieben wird und in *ta* ‚machen' + Präfix *ut* (*'ut, út*) zerfällt (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 591). Die Zeichen, die nun noch bei NORRIS hinter *appániyakka* dastehen, sehen am ehesten so aus wie das Zeichen, das auch in *niyak*--*mi* Z. 4 auftritt und noch zu erklären ist, und *man*. Das zuletzt genannte elamische Wort giebt als Lehnwort ein ap. [*nyā*]*ka-ma*[*iy*] Art. Sus. a 4 wieder: *nyāka* ist Nominativ- (bzw. unflektierte) Form, und [*u*]*pā Arta*[*xšaϑ^{r}ām nyā*]*ka-ma*[*iy*] ‚unter Artaxerxes, meinem Grossvater' Art. Sus. a 4 steht auf gleicher Stufe mit *Dārayavaušhyā Artaxšaϑ^{r}āhyā xšāyaϑiyahyā puϑ^{r}a* Z. 2 statt °*puϑ^{r}ahyā* (vgl. dazu Verf. *KZ.* XXXV 54 f.).[1] Das fragliche Zeichen kann daher nichts anderes als *ka, ku* oder *kam* bedeuten. Der Lautwert *ka* ist ausgeschlossen, weil es dafür schon ein Zeichen giebt. *ku* aus *ka* vor *m* in der Kompositionsfuge hätte nichts Auffälliges (vgl. *Orumašta* Z. 4), aber die sonst im Elamischen dafür gebrauchten Zeichen, sowie die entsprechenden assyrisch-babylonischen stimmen

[1] Danach sind meine Bemerkungen über diese Stelle *KZ.* XXXV 59 Anm. 3 und *ZDMG.* LII 577 zu verbessern.

dazu nicht. So bleibt nur noch die eine Möglichkeit, dass das fragliche Zeichen *kam* ist: in *niyakkammi* stünde die Verdoppelung des *m* auf derselben Stufe wie die des *k*. Betrachtet man nun die in den Darius-Inschriften gebräuchliche Form des *kam*-Zeichens (das in ap. Namen als *kau* fungiert), , so leuchtet die Identität beider Zeichen sofort ein: für den Winkel hinten ist ein schräger Keil getreten, wie im *'u-*, *ri-*, *o-*, *ni-*, *mi-*, *ki*-Zeichen, und an Stelle der sechs wagrechten Keile erscheinen nur fünf, ebenso wie im Ideogramm-Determinativ nur drei gegenüber den vier entsprechenden Keilen in der Form der übrigen neuelamischen Inschriften; die Anordnung der wagrechten Keile weicht von der Zeichenform der Darius-Inschriften ebenso ab, wie im *ak-* und *ra*-Zeichen. Nach *niyakkammi* Z. 4 ist nun *appániyakka-kamman* an unsrer Stelle zu lesen, das zunächst als eine Unform erscheint. Im ap. Texte (Art. Sus. a 3) entspricht *apanyākama* oder, wie ich *KZ.* xxxv 59 f. anzunehmen geneigt war, *apanyāka ma*; ist auch das ap. *ma* formell nicht ganz klar, so kann es doch nichts anderes bedeuten als ‚mein'. Da liegt nun die Vermutung nahe, dass das elam. *-man* als Lehnwort das ap. *ma* wiedergiebt, wie elam. *-mi* ap. *-maiy*; ferner dass das *ka* von *appániyakkakam-* nicht gelten, sondern von dem folgenden *kam* ersetzt werden soll, da auch hier das *m* auf ‚Verdoppelung' des Anlauts der folgenden Silbe (*-man*) beruhen kann und das *ka* einem Versehen des elamischen Steinmetzen sein Dasein verdanken mag. Sind diese Annahmen richtig — und ich zweifle nicht daran —, so folgt daraus weiter, dass das ap. *ma* nicht durch den Worttrenner von *apanyāka* getrennt, sondern enklitisch an das letztere angefügt ist (gegen Verf. *KZ.* xxxv 59 f.), weil ja das elam. *-man* ebenso wie *-mi* = ap. *-maiy* enklitisch fungiert. Welche Form nun ap. *-ma* ist, bleibt mir ganz unklar; denn nach elam. *-man* zu urteilen scheint es fast so, als ob das *a* nasaliert zu sprechen ist (vgl. *pattiyamanyai̯* Bh i 41 f. = ap. *patiyāvąhaiy*: Verf. *KZ.* xxxv 67).

uttaš-ta ist formell die 3. Sg. der Kausativbildung (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* lii 582 ff.) mit dem Suffixe *-ti*, *-ta*, das ein Tempus der Vergangenheit bildet. Es ergiebt sich aus unserer Stelle (die von

WEISSBACH im Wörterbuch nicht aufgeführt ist), dass meine *ZDMG.* LII 585 vorgetragene Ansicht über das Vorkommen dieser Bildung ausschliesslich in Relativsätzen nicht richtig ist. Daher werden wir auch an *pesap-ti* Bh I 67 nichts zu ändern haben, da ja schon NORRIS so liest, wenngleich die Zeichen nur noch schwach erkennbar waren. Es liegt nun nahe in dieser Bildung einen Ausdruck für die relative Vergangenheit zu sehen, die wir mit dem Perfektum oder Plusquamperfektum wiedergeben, je nachdem die umgebenden Tempora Praesentia oder Imperfekta, beziehungsweise Perfekta, sind (vgl. H. WINKLER, *Die Sprache der zweiten Columne der dreisprachigen Inschriften und das Altaische,* S. 54 f.). Mit dem Perfektum wären danach die folgenden Formen zu übersetzen: *peplaš-ta* NR a 3, *peš-ta* Dar. Elv. 3 u. s. w., *taš-ta* NR a 2, *'uttaš-ta* Dar. Elv. 9 u. s. w., *marriš-ta* NR a 33, *tiriš-ti* Bh I 9 f., 15; mit dem Plusquamperfektum dagegen: *ema ap túš-ta* Bh I 50, *'uttaš-ti* Bh III 30, *turnaš-ti* Bh I 39, *sariš-ta* Bh I 49, *tiriš-ti* Bh II 8, [*par?*]*ruš-ta* Bh III 81 (vgl. dazu *ZDMG.* LII 596) und das ergänzte *taš-ta* Bh III 24. Zur letzteren Gruppe würde auch *pesap-ti* gehören, und Bh I 66 ff. wäre dann so zu übersetzen: ‚Darauf zog ich nach Babel ..... Das Heer jenes Nititpel — (es giebt einen) Fluss Tigris — dort war es hingezogen, am Tigris hielt es das Ufer (besetzt) ...'; *ami pesap-ti* entspricht einem ap. *avadā aištatā* ‚dort stand es' oder einem ap. *avadā āištatā*[1] ‚dort hatte es sich aufgestellt'; *pesap* zerfällt in *pe* und *sap*, dem Plural zu *sak* ‚er zog (fort)', *pe* bedeutet hier ‚hin' (vgl. namentlich *pepluppá* ‚wurden hingebracht' Bh I 69 und im übrigen Verf. *ZDMG.* LII 590 f.) und demnach *pesa* ‚(irgendwo) hinziehen'.[2]

[1] In *āištatā* wäre *h* nicht lautgesetzlich hinter *ā* geschwunden, da dies sonst nur hinter *a* geschieht (vgl. FOY, *KZ.* XXXV 14 Anm. 1); *āištatā* würde sich vielmehr nach *aištatā*, *abiyaištatā* etc. gerichtet haben.

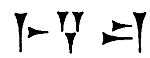
[2] Es kann natürlich an andern Stellen auch ‚fortziehen' bedeuten, entsprechend dem Doppelsinne von *pe.* An meiner Ansicht über *pe*, *pep* habe ich trotz BORK, *Or. Lit.* III 8 ff. nichts zu ändern, der seine Bemerkung über ‚Kautschukbedeutung' besser unterlassen hätte (vgl. nur ai. *ā* ‚hin — zu' und ‚weg — von'). Natürlich liegt in *pep* eine Reduplikation von *pe* vor (vgl. *šašša*?, siehe auch *appapa*, *attata*), die aber nicht erst in der Komposition mit Verbalstämmen ent-

Schwierigkeiten macht bei dieser Erklärung des Präteritalsuffixes *-ti*, *-ta* allein *emitúš-ti* Bh i 34, weil es hier nach der bisherigen Konstruktion der Stelle im Zusammenhange nur mit dem Imperfektum, nicht mit dem Plusquamperfektum (Weissbach) übersetzt werden kann: die in *emitúš-ti* ausgedrückte Handlung geht doch nicht derjenigen von *taš* voraus, sie ist vielmehr später als diese. Vielleicht ist aber [^{m}𒐈𒁹 *-me ʿupe*] *appa* ^{m}*Kaumatta akka* ^{m}*makuš* ^{m}*Kanpuziya emitúš-ti* (Bh i 33 f.) als Satz für sich zu betrachten: ‚Jenes (ist) die Herrschaft, die der Mager Gaumāta dem Kambyses geraubt hat‘;

---

standen sein wird, sodass die Bemerkungen Hüsings (*Or. Lit.* i 174 ff., ii 112) und Borks (a. a. O.) über Iteration in *peta* und *pepta*, *pela* und *pepla* hinfällig sind. Hüsings Bemerkungen gegen mich *Or. Lit.* ii 112 zeugen von einem völligen Missverständnisse, da ich ja *-ta* in *peš-ta*, *peplaš-ta* ebenso wie meine Vorgänger als Präteritalsuffix aufgefasst habe. Ob *pera* ‚schreiben‘ etwas mit unserm *pe* zu thun hat, muss vollkommen zweifelhaft bleiben, solange wir nicht *ra* allein etymologisieren können; *pepraka* Bh l 5 ist noch ganz dunkel und wird damit kaum etwas zu thun haben (gegen Hüsing, *Or. Lit.* ii 112, Bork ebd. iii 8 ff.). — Die andern Fälle, in denen Hüsing und Bork Iterationen sehen, sind zumeist auch nicht glücklich gewählt. Ueber *ʿutta-ʿut* u. s. w. siehe demnächst in *ZDMG.* [jetzt erschienen, liv 370 Anm.]. In *takatakti-ne* soll das *k* vor *ti* zum Stamme gehören und *takatak* eine Iteration sein (Hüsing, *Or. Lit.* i 176, ii 112). Warum kann aber der Stamm nicht als *takata* (event. aus *taka* und *ta* komponiert) angesetzt werden, sodass unsre Form die regelrechte Endung der 2. Sg. der Intr.-Pass.-Flexion *-kti* aufzuweisen hätte? ‚Aus dem Grunde nicht‘, antwortet uns Hüsing, ‚weil es diese Endung nicht gibt; denn das verglichene [*en*]*nekti* [wie er mit Recht ergänzt] ist nicht 2. Sg., sondern 3. Sg., und sein *-ti* ist das Relativsuffix *-ti*, *-ta*‘ (vgl. *Or. Lit.* i 303 und *Elam. Stud.* i 38 f.). [*en*]*nekti* Bh iii 83 (und danach ergänzt Bh iii 64, 94) ist nun aber doch 2. Sg., entsprechend dem ap. *ahy*; folglich ist *-ti* die auch sonst auftretende Endung der 2. Sg., zumal da sich das Relativsuffix als Präteritalsuffix entpuppt hat, und *ennek* die Form der Intr.-Pass.-Flexion; folglich wird auch *takatakti* mit Recht ebenso aufzufassen sein. Wie *kutkaturrakki* ‚wegnehmen‘ eine Iteration von *kuti* ‚tragen, bringen‘ sein kann (Hüsing, *Or. Lit.* i 175), ist mir ein Rätsel; ausserdem ist das, was Hüsing über *-ra* bemerkt, ganz unerhört; wir haben es jedenfalls mit einem Kompositum *kutika* + *turra* zu thun, wobei *kutika* partizipial fungiert (von *kuti* ‚tragen‘ gebildet), vgl. *lu*[*p*]*pu* ‚kommend gehen‘ (worüber in dem erwähnten Aufsatze der *ZDMG.* [jetzt liv 367 f.]). Von den neuelamischen Verben gebe ich nur für *kukti* ‚bewahren‘ zu, dass es eine Iteration, und zwar von *kuti* ‚tragen‘ sein kann (Hüsing, *Or. Lit.* i 176). Mögen sich auch sonst in der elamischen Sprache derartige Fälle noch wiederholt finden lassen, eine besondere Formkategorie des Verbalsystems bilden sie nicht.

'upe würde sich dann auf Zeile 30 f. beziehen. Ob die hier vorgetragene Erklärung des Präteritalsuffixes das Richtige trifft, muss weiteres Material lehren. Sie gewinnt vielleicht dadurch an Wahrscheinlichkeit, weil man bei ihr das Suffix mit dem *-ta* von *šaššata* Bh I 6 (vgl. auch zu Bh I 23 unten) vergleichen kann, das am ehesten eine Verstärkung des einfachen *šašša* ‚früher' Bh I 39, Bh l 4 ist; es hat also eigentlich den Sinn von ‚früher', wodurch es sich zur Bildung eines Tempus der relativen Vergangenheit vorzüglich eignet. Natürlich ist sein Gebrauch nicht obligatorisch; so erscheint es z. B. nicht in *[tú]naš* Dar. Sz. b 3 oder in Fällen wie Bh II 74 (*sap* ^{m}*taššutum 'upipe* ^{m}*Mištašpá ikkir parip mene* . . .), wo der Sinn durch den Zusammenhang ganz klar ist.[1]

Das auf *uttaš-ta* folgende Wort, das NORRIS (*JRAS.* XV 159) *maššaka* gelesen hat, verbessert WEISSBACH in *mene*, aber gewiss nicht mit Recht (vgl. dazu schon HÜSING, *Elam. Stud.* I 40). Erstens ist nicht einzusehen, wie *-šaka* statt *-ne*, etwa nur aus Versehen, eingemeisselt werden konnte. Zweitens ist zwar nicht *maššaka*, wohl aber ein Wort *mešaka* an anderer Stelle belegt, und so ist auch in unserer Inschrift deutlich zu lesen. *mešaka* findet sich ausser hier noch Bh I 24 (vgl. NORRIS, Addenda: *JRAS.* XV 431), wo WEISSBACH *yika* und danach ich *ZDMG.* LII 126 *áka* lesen. NORRIS bemerkt a. a. O.: ‚the word preceding Cambyses [Z. 24], of which the last letter  is the only one quite positive, may be  'afterwards'.' Also hat NORRIS in der lithographischen Tafel (Z. 23 = jetzt Z. 24) fälschlich *á* statt *ša* geschrieben (wenn es nicht etwa in der Inschrift selbst vermeisselt ist), und von dem dort in punktierten Linien angegebenen *ak*-Zeichen ist die Keilgruppe  abzutrennen und ist in Wirklichkeit  (*me*), so dass ein Wort *áka* aus dem neuelamischen Vokabulare zu streichen ist. Zu dieser Deutung stimmt

---

[1] *emitúš* Bh I 38, das ich *ZDMG.* LII 585 als Ausnahme anführe, ist nach unsrer jetzigen Auffassung der *ti-*, *ta*-Bildung ganz regelrecht, da in ihm eine Handlung der Vorvergangenheit nicht vorliegt. *'uttiš* Bh III 83 f. ist als Präsens aufzufassen (im Ap. entspricht [*zū*]*raka*[*ra*]: *KZ.* XXXV 46) und dazu Verf. *ZDMG.* LII 583 zu vergleichen.

vor allem, dass dem elamischen *mešaka* in Bh I 24 ein ap. *pasāva* ‚darauf', in Art. Sus. a 3 f. ein ap. *abyapara* ‚darauf, später' (vgl. dazu Verf. *KZ*. xxxv 60) entspricht, also beide Male ein ap. Wort mit derselben Bedeutung. Ferner lassen sich nun auch die Zeichenspuren vor *mešaka* Bh I 24 vorzüglich erklären, wozu es nötig ist die ganze Stelle Bh I 22 ff. zu untersuchen. Es ist dort zu lesen: ^{m}*Kanpuziya ʿi*[*še* ^{m}*Kuraš* ^{m}*šakri* ^{m}*GUL*^{id}] ^{m}*ni*[*ka*]*mi ʿupir*^{23}[*ri . . . šašša*]*ta* ^{m}𒐈𒀸-*me marriš* ^{m}*Kanpuziya ʿupirri* . . . . [*ulki mar*] ^{24}*kutta* ^{m}*atta* [*ulki*] *mar*, worauf dann *mešaka* u. s. w. folgt. Weissbachs Lesung [^{m}*GUL*^{id}] ^{m}*ni*[*kami*] statt Norris' [^{m}*nikami*] ^{m}*GU*[*L*^{id}] (NB. nach der neueren Transkription!) in Z. 22 ist unzweifelhaft richtig (vgl. Bh I 6, 34, 38, 47), zumal dazu die von Norris mitten in dem Defekt noch gelesenen Keile ebenso gut passen. Nach Norris *JRAS*. xv 431 hat es den Anschein, als ob die von Rawlinson vor . . . . *ta* Z. 23 gelesenen Zeichen *mi ʿu* (nach neuerer Transkription) den Anfang von Z. 23 bildeten; doch wird es sich um Zeichen aus dem Schlusse von Z. 22 (^{m}*nikami ʿupir*) handeln, da ja Z. 23 mit *ri*, dem Ende des Pronomens *ʿupirri*, dessen Mitte am Schlusse von Z. 22 deutlich ist, beginnen muss. Zwischen *ʿupirri* Z. 22 f. und ^{m}𒐈𒀸-*me* Z. 23 müssen die ap. Worte *par*^{u}*uvam idā* ausgedrückt gewesen sein; ich vermute, dass . . . *ta* der Rest von *šaššata* (‚früher' Bh I 6 belegt) ist, dann hätte die Uebersetzung von ap. *idā* entweder davor oder, da es nicht wichtig ist, überhaupt nicht in der Inschrift gestanden; möglicherweise ist aber auch . . . *ta* der Rest von der Wiedergabe des ap. *idā*, das vielleicht sogar als *ita* in den elamischen Text herübergenommen worden ist. Der Schluss von Z. 23 ist nicht lesbar, muss aber die ap. Worte *brātā Bard*^{i}*iya nāma āha hamātā* (Z. 29 f.) wiedergegeben haben, denn die von Norris gelesenen Keile im Anfang der nächsten Zeile (24) lassen sich mit Leichtigkeit als *ku-ut-ta* ^{m}*at-ta* . . . . . und die zweite Hälfte von *mar* (vor *mešaka*) wiedererkennen, sodass in der Lücke zwischen ^{m}*atta* und *mar* nur ein dem ap. *hama-* ‚gleich' entsprechendes Wort gestanden hat. Die Genitivform ^{m}*Kanpuziya ʿupirri*[*na*] ist Z. 23 nicht wahrscheinlich, denn ‚dieses Kambyses' Bruder' wird entsprechend ^{m}*Iršamma* ^{m}*atteri*

‚Aršāma's Vater' u. s. w. ausgedrückt gewesen sein, d. h. durch blosse Voranstellung des Genitivs mit *-ri* ‚sein' hinter dem Worte für ‚Bruder' (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 578 f.). Zur Einsetzung eines bisher noch nicht belegten Wortes *ulki* für ap. *hama-* ‚gleich' komme ich auf folgende Weise. Die elamische Entsprechung von ap. *hamahyāyā ϑarda* ‚in jeder Weise' ist von WEISSBACH *pelki ma* gelesen worden, man kann aber auch *pat ulki ma* lesen. Dann wäre in *ulki* die Wiedergabe von ap. *hamahyāyā* und in *pat* diejenige von ap. *ϑarḍa* zu suchen, denn im Elamischen werden die Attribute in der Regel nachgesetzt. Nun lässt sich *pat* mit *patta* ‚Möglichkeit' in *sap innip patta* (Bh III 85, 86) = ap. *yāvā taumā ahatiy* ‚solange die Möglichkeit (vorhanden) ist' (vgl. dazu schon Verf. *KZ.* XXXV 47 und *ZDMG.* LII 578) vergleichen: *pat* verhält sich zu *patta* wie *kik* ‚Himmel' zu *kikka.*[1] Danach heisst ► *pat ulki ma* ‚bei jeder Möglichkeit', d. h. ‚in jedem (möglichen) Falle'[2]; ► ist durch den Lokativ bedingt. Wie hier *ulki* dem ap. *hama-* in der Bedeutung ‚jeder' entspricht, so könnte es auch Bh I 23 f. für ein ap. *hama-* in der Bedeutung ‚gleich' verwandt worden sein, obwohl dies nicht absolut sicher ist. Bh I 22 ff. ist danach folgendermassen zu übersetzen: ‚Kambyses, des Kyrus Sohn, aus unsrer Familie, der hatte [hier] früher die Herrschaft inne. Jenes Kambyses [Bruder war Bardiya, von gleicher Mutter] und von gleichem Vater (stammend). Darauf . . '. — Das somit festgestellte neuelamische Wort *mešaka* ‚darauf, später' hat verschiedene Anhaltspunkte in dem schon bekannten neuelamischen Sprachschatze. Vor allem ist *meša-* von *mešameraka* NR a 13 f. = ap. *apataram* zu vergleichen (vgl. HÜSING, *Elamische Studien* I 40), das schon wegen *mešaka* nicht *maššamašraka* zu lesen ist. *mešaka* ist ein um das Adjektiv- und Adverbial-Suffix *-ka* erweitertes *meša.*

---

[1] Damit sind BORKS Bemerkungen über *pelkima* (*Or. Lit.* III 9) hinfällig geworden.

[2] Durch unsre Erklärung von *pat, patta* als ‚Möglichkeit' wird dieselbe Bedeutung auch für das ap. *taumā* Bh IV 74, 78 bestätigt (zu *KZ.* XXXV 47). Ich wiederhole, dass dieses *taumā* zur ai. Wurzel *tu* ‚Macht haben' gehört und nichts mit *taumā* ‚Familie' zu thun hat, dem es BANG, *ZDMG.* XLIII 533 mit klaren Worten gleichstellt (wenn er dies auch in Briefen an mich bestreitet).

Dasselbe Wort liegt in *meššin* = ap. *aparam* ‚später' vor, das wohl aus *me*(*š*)*ša* (*mešši*) und der deiktischen Partikel *in* besteht. Hier ist übrigens keinesfalls *maš* statt *me* zu lesen. Auch *meraka* von *mešameraka* wird sich mit *meša* in einem Stamme *me* vereinigen[1] und ebenso *mene* = ap. *pasāva* ‚darauf'. Zu *meraka* ist weiterhin *meri ir* (oder *merir*, vgl. *meššin* neben *meša*) Bh III 32 zu beziehen. Die Stelle lautet: [*mene* ᵐ*Mimana* ᵐ*taššutum*] *ítaka meri ir* [*pariš*] = ap. [*pas*]*āva Vⁱivāna hadā kārā nipadⁱiy tyaiy ašiyava.* Es muss *pariš* und nicht *parik*, wie bisher, ergänzt werden, weil *pari* nur transitiv ‚ziehen' heisst (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 583). *meri ir* (oder *merir*) ist ‚hinterher' = ap. *nipadⁱiy* (das ap. *tyaiy* ist nicht ausgedrückt) und *ir* ist die bekannte deiktische Partikel *ir* (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 575 f. und besonders *ikki ir*, *ikki in*, bzw. *ikkin*, *ikkir*).

Die auf *mešaka* folgenden Zeichenreste (Z. 4) sind von Norris als *appuka* gedeutet worden (*JRAS.* XV 159), aber gewiss mit Unrecht, denn erstens ist dafür (bis auf *-ka*) absolut kein Anhalt vorhanden, und zweitens fehlt zwischen *mešaka* und den folgenden Zeichen der Worttrenner. Dazu kommt ein weiterer Grund. *appuka* müsste dem ap. *upā* ‚unter' = ‚zur Zeit von' (vgl. Verf. *KZ.* XXXV 57, 60) entsprechen, es würde also vor dem regierten Worte stehen; das Elamische kennt aber sonst nur Postpositionen. Die dem ap. *upā* entsprechende Postposition kann nun in den auf *niyakkammi* (= ap. *nyāka-maiy*, vgl. oben S. 282 f.) folgenden Zeichen stecken (siehe dazu weiter unten). Es liegt daher nahe in den Zeichen hinter *mešaka* ein mit diesem in Komposition stehendes Wort wie in *mešameraka* zu sehen, wodurch sich das Fehlen des Worttrenners erklären würde.

Das erste Zeichen von *niyakkammi* (siehe dazu oben S. 282 f.) ist in der Lithographie: , wahrscheinlich ein Fehler des Stein-

[1] Es würde sich hieraus ein Suffix *-ša* ergeben, und ebendasselbe würde in *šašša* ‚früher' gesucht werden können, wenn nicht etwa letzteres eine Reduplikation ist und *-ša* von *meša* mit *ša-* von *šašša* identisch ist (die Begriffe ‚früher' und ‚später' hängen ebenso zusammen wie ‚weg' und ‚hin').

metzen, da es kaum als Nebenform des gewöhnlichen *ni*-Zeichens aufzufassen ist.

Für OPPERTS und WEISSBACHS *IZ-MAŠ irma* Z. 4 (vgl. auch Verf. *ZDMG.* LII 576) möchte ich jetzt *rurma* lesen und am ehesten darin eine Postposition mit der Bedeutung ‚unter' = ‚zur Zeit von' sehen, als Entsprechung von ap. *upā* (siehe oben). Besonders spricht gegen jene Lesung, dass hinter dem angeblichen Ideogramm *IZ-MAŠ* kein Determinativ *id* steht, obwohl sich doch dasselbe in dieser Inschrift sogar hinter dem Königsideogramm findet (was sonst nicht der Fall), und dass trotzdem das angebliche Ideogramm von dem dann als Postposition ‚in' aufzufassenden folgenden *irma* (vgl. Verf. a. a. O.) nicht durch den Worttrenner geschieden ist, der vor der Postposition *mar* in Z. 5 auftritt. Wir haben daher a priori davon auszugehen, dass die Zeichen ein einziges Wort bilden. Dann ist es aber unwahrscheinlich, dass das erste Zeichen *mar* (= *IZ-MAŠ*) ist, weil dann die erste Silbe mit einem Konsonant schliessen, die zweite (*ir*) mit einem Vokal beginnen würde, während sonst im Elamischen bis auf bestimmte Ausnahmen (bei Suffixen) stets der intervokale Konsonant zum Folgenden gezogen wird. Da nun dasselbe Zeichen [cuneiform] in *Orumaštana* (siehe darüber unten) aller Wahrscheinlichkeit nach gleich *ru* ist, so vermute ich denselben Lautwert auch hier, sodass unser fragliches Wort *rurma* zu lesen ist.[1] Seine Bedeutung kann

---

[1] Ein *irma* ‚darin, in' giebt es also nicht. Auch das von mir für Bh III 13 angenommene *irma* mit der Bedeutung ‚dorthin' (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 575 f., 583) ist, wie sich mir inzwischen ergeben hat, zu streichen. Die ganze schwierige Stelle lese ich jetzt so: *ák mene* m*Mištat*[*ta* ‘*upirri* m*telnip* ‘*arikkip ítaka*] *puttukka* m*Pišiúma*[*ta pa*]*riš* ‘*ami mar šarak* m*taššutum* ‘*u*14[*pipe ítaka* m*Irtamartiya irma šinnik*] ‚und darauf zog jener Vahyazdāta mit wenigen Reitern, in die Flucht geschlagen, nach Pišiyāhuvādā. Von dort zog er wiederum mit jenem Heere gegen Artavardiya'. Der elamische Text entspricht somit vollkommen dem ap. Texte Bh III 41 ff.; der erste Satz hat in Bezug auf die Konstruktion in Bh II 53 f. seine Parallele. Von m*Pišiúmata* hat NORRIS m, *ši* und *ma* richtig gelesen; ferner ist sein *ir* vor *ma* als Verlesung von *ú* leicht erklärlich, ebenso begreift sich die bei ihm für *pi* auftretende Keilgruppe. In der Lücke vor . . . *riš* ist also nicht nur *pa*, sondern auch *ta* oder vielleicht, weil dies weniger Platz wegnimmt, *ti* zu ergänzen. An der Endung von [*pa*]*riš* ist nichts zu ändern, denn es heisst hier ebenso wie sonst ‚er zog' (= *sak*

mit ‚Feuer‘ nichts zu thun haben, denn es fehlte dann jede Postposition, die es zu dem Prädikate *lumakka* in Beziehung setzte. Da nun letzteres allein ‚es brannte‘ oder ‚es brannte nieder‘ bedeuten könnte (das bab. *išatum uštakkalšu* somit nur dem Sinne, nicht den Worten nach wiedergebend) und da das ap. *upā* ‚unter‘ = ‚zur Zeit von‘ (Art. Sus. a 4) vor *Irtakšašša* höchst wahrscheinlich nicht ausgedrückt gewesen ist (siehe oben), so darf man in dem erschlossenen *rurma* die Entsprechung des ap. *upā* suchen. Vielleicht ist zu *rurma* die Postposition *rutaš* Bh I 74 zu vergleichen: *taš* ist in der Bedeutung zumeist gleich *ma* (vgl. darüber nächstens in *ZDMG*. [jetzt LIV 365]), und *rur* könnte eine Reduplikation von *ru* sein wie *pep* von *pe* (siehe dazu oben S. 284 Anm. 2).

pikta (= *pikti*) ‚Hilfe, Beistand‘ Z. 4 entspricht einem sonst in gleicher Verbindung gebräuchlichen *zaomin* ‚Willen‘. Ueber die syntaktische Erklärung dieser Verbindung vgl. demnächst andern Orts [jetzt *ZDMG*. LIV 365 Anm. 2].

Die Götternamen Z. 4 f. haben infolge ihrer bisherigen falschen

---

Bh. II 54) = ap. *ašiyava* und ist demnach ganz regelrecht gebildet (gegen Verf. *ZDMG*. LII 583). In der Lücke am Anfange von Z. 14 ist für *II-umme ma* kaum noch Platz, wie ich *ZDMG*. LII 583, Anm. 1 angenommen habe. Ich glaube daher, dass *šarak* ausser ‚dagegen, aber‘ (Bh III 75, NR a 31, Dar. Pers. f 22, Xerx. Pers. a 14 — vgl. Verf. *KZ*. XXXV 40 f.) ‚wiederum, nochmals‘ bedeutet (vgl. deutsch *wider*, *wieder*) und hier (Z. 13) allein dem ap. *hyāparam* entspricht, während es sonst in Verbindung mit *II-umme ma* oder *III-umme ma* ap. *patiy d*[u]*uv*[i]*itiyam* oder *patiy hyāparam* bzw. *patiy ϑ*[r]*itiyam* wiedergiebt. Eine Präposition, wie möglicherweise *patiy*, kann es in den letzteren Verbindungen nicht sein, weil das Elamische keine Präpositionen kennt. Zudem wird ja der Sinn der ap. Akkusativform samt der eventuellen Präposition schon durch die Postposition *ma* ausgedrückt. Gleichwohl ist es klar, dass *šarak* hier ebenso dem ap. *patiy* entspricht, wie es dieses in der Bedeutung ‚dagegen, aber‘ vertritt. Ich sehe daher sowohl in dem elam. *šarak* wie in dem ap. *patiy* der genannten Verbindungen keine Präposition, sondern eine Partikel ‚wiederum, nochmals‘ und erinnere daran, dass auch wir sagen können: ‚zum zweiten Male sammelten sich die Abtrünnigen wieder‘ u. s. w. Es giebt also im Ap. nur eine Postposition *patiy* (vgl. namentlich den Gegensatz von *patiy d*[u]*uv*[i]*itiyam* ‚zum zweiten Male wieder‘ und [*xš*]*iyamanam patiy* Bh II 62 ‚am Ende‘: *KZ*. XXXV 39), und die wird im Elamischen nie durch *šarak* ausgedrückt, was zu beweisen scheint, dass dies nur Partikel ist. — *irma* ist demnach bis jetzt nur in der Bedeutung ‚(ent)gegen‘ belegt (vgl. Verf. *ZDMG*. LII 574).

Lesung schon zu manchen verkehrten Spekulationen Anlass gegeben (vgl. über *Marmašta* z. B. HÜSING, *Iran. Eigennamen*, S. 31 und über *Na'itta* z. B. Verf. *ZDMG.* LII 130 Anm. 2). Es verlohnt sich nicht näher darauf einzugehen, und so begnüge ich mich damit die neuen, einzig richtigen Lesungen mit einigen Erläuterungen zu begleiten. Aus den ganz deutlichen ►► *Anna'itta* [1] und ►► *Mišša* (= ^{m}*Anna'itta* und ^{m}*Mišša*) Z. 4 folgt, dass auch vor der Wiedergabe des ap. *Auramazdā* nicht, wie man angenommen hat, das Götterdeterminativ ^{an} steht; es ist vielmehr das fragliche Zeichen in ►► = ^{m} und 𒁹 = *o* zu zerlegen, sodass auch in unserer Inschrift der Name des Gottes mit *o* beginnt, wie sonst allgemein. Das nächste Zeichen ⊏𒁹𒁹►, das bisher als *mar* aufgefasst worden ist, kann, nach den sonstigen Prinzipien zu urteilen, die bei der elamischen Wiedergabe der ap. Eigennamen beobachtet werden, eigentlich nur *ra* oder *ru* sein; *u* wäre aus *a* vor folgendem *m* entstanden, wie sonst in der Kompositionsfuge *a* vor *v* (geschrieben mit den *m*-Zeichen) zu *u* wird (vgl. z. B. *Omumarka* = ap. *Haumavargā*). Wenn man nun das bei WEISSBACH aufgeführte neubabylonische Zeichen *ru* vergleicht, so leuchtet sofort ein, dass unser Zeichen daraus abgeleitet sein kann. So kommen wir zur Lesung ►► *Orumaštana* (= ^{m}*Orumaštana*, mit Genitivsuffix). In unsrer Inschrift ist also das Götterdeterminativ und das Personendeterminativ in eins (►►) zusammengefallen; dabei ist es interessant zu konstatieren, dass dieses Zeichen sich nur vor Eigennamen, dem Königsideogramm und *'u* findet, aber nicht vor den Verwandtschaftsnamen. In dem von WEISSBACH, *Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 126 veröffentlichten ‚Duplikate' unsrer Inschrift (Art. Sus. ab), das bis auf die dritte Zeile und den Anfang der zweiten (kik^{id}) nicht lesbar ist, erscheint deutlich in Z. 3 zwischen *šakurri* und *Tariya*[*maoš*] 𒁹►►𒁹, d. h. es fungiert hier 𒁹 als Worttrenner und ^{an} als Personendeterminativ.

Das von NORRIS hinter *Anna'itta* gelesene *nata* ist vielmehr ► *utta*, und darin ist ein Lehnwort aus dem Ap., *utā* ‚und', zu sehen.

[1] Der erste wagrechte Keil von *na* steht in einem Defekt.

WEISSBACH meint (*Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 98), dass, wenn der erste Götternamen das Genitivsuffix *-na* habe, unzweifelhaft auch die andern beiden damit versehen werden müssten. Nach dem sonstigen, vom Ap. beeinflussten Stile der Inschrift wäre aber gerade das letztere auffällig. Ebenso wie es im Ap. Z. 2 *Dārayavaušhyā Artaxšaϑ^r^āhyā xšāyaϑiyahyā puϑ^r^a* und nicht ° *puϑ^r^ahyā* heisst, weil die Worte *Dārayavauš Artaxšaϑ^r^āhyā xšāyaϑiyahyā puϑ^r^a* einen einzigen Begriff bilden und in solchem Falle der Genitiv bei der Stellung nach seinem Regens durch Anfügung der Genitivendung nur an das erste Wort bezeichnet wird (vgl. Verf. *KZ.* XXXV 54 f.), — ebenso wird der ap. Text an unserer Stelle Art. Sus. a 4 [*vašnā AURAMAZDĀha An*(*ā*)]*h*(*i*)*ta* [*u*]*tā* [*M^i^*(*i*)]*ϑra* lauten (wonach ich *KZ.* XXXV 59 zu verbessern bitte), da auch *Auramazdā An*(*ā*)*h*(*i*)*ta utā M^i^iϑra* eine Einheit bildet, ähnlich unsern Geschäftsfirmen mit mehreren Namen. Nach dem Ap. ist dann aber in der elamischen Version nichts anderes zu erwarten als was dasteht: *pikta ^m^Orumaštana ^m^Anna'itta utta ^m^Mišša.*

Das von NORRIS (*JRAS.* XV 159) *nata* gelesene und von WEISSBACH in *tamana* geänderte Wort ist vielmehr als ⊢ *utta* ‚machen' (vgl. *uttaš-ta* Z. 3 und *uttara* Z. 5) aufzufassen, das hier als Infinitiv fungiert (vgl. zur Infinitivbildung: Verf. *ZDMG.* LII 586).

Z. 5 ist vor *Anna'itta* nur noch der letzte wagrechte Keil lesbar, in der Inschrift haben aber wohl alle drei (mindestens jedoch zwei) dagestanden. Die defekte Stelle vor *Mišša* ist nach Z. 4 mit Sicherheit so zu ergänzen, wie ich es gethan habe.

Statt *'u un* darf nicht mit WEISSBACH *'un* geschrieben werden, weil zwischen beiden Zeichen ein Worttrenner steht. Zu ⊢⊢ *'u* (= *^m^'u*) *un neškiš-ne* ist zu vergleichen: *^m^ú* . . . . *un niškíš-ne* Xerx. Pers. a 17, d 11 (wofür Dar. Pers. f 20 *^m^ú* . . . *ún* und Xerx. Pers. c 11 *^m^ú* . . . *^m^ún*)[1]; *un* ist die akkusativische Wiederaufnahme von *^m^ú*, vgl. dazu Verf. *ZDMG.* LII 574, 576.

---

[1] Auch Bh II 36 könnte *^m^ú un* gelesen werden, aber, nach dem einfachen *^m^úr* (geschrieben *^m^ú-ir*) Bh I 40 zu schliessen, ist *^m^ún* wahrscheinlicher (zur Schreibung vgl. *ún*, geschrieben *ú-un*, Dar. Pers. f 20).

Zwischen *un* und *neškiš-ne* ist in der Inschrift selbst der Worttrenner vergessen worden. Zu *neškiš-ne* (= sonstigem *niškíš-ne*) mit *ki*, nicht *kí*, siehe oben sub *innakki* Z. 3.

Das von Norris und Weissbach *marpita* gelesene Wort ist in zwei zu zerlegen: *mar* und *utta* (statt *ut* ist nur fälschlich — wie es scheint, vom Steinmetzen —  geschrieben, was übrigens dem *pi*-Zeichen gar nicht genau entspricht); beide Wörter werden deutlich durch den Worttrenner geschieden. *utta* ist = ap. *utā* (siehe oben) und *mar* ist Postposition, zu *mišnaka* (= sonstigem *mušnika*) gehörig, einem ap. *hačā* entsprechend (vgl. NR a 42 f.). Durch diese Erklärung wird einmal das auffallende Fehlen der verbindenden Partikel ‚und' vor dem syntaktisch auf gleicher Stufe mit *un* stehenden Akkusativ beseitigt, ausserdem fällt damit die neben *marrita* und *marripepta*, *marpepta* immerhin merkwürdige Form *marpita* ‚all' (vgl. zu jenen Formen: Verf. *ZDMG.* LII 131, 572, 591 Anm.). Des weiteren ergiebt sich hieraus, dass das zwischen *mišnaka* und *mar* stehende, von beiden durch Worttrenner geschiedene und von Weissbach *martema* gelesene Wort etwa ‚alles, jedes' bedeuten muss, da es nur Attribut zu *mišnaka* sein kann (danach ist meine Bemerkung *ZDMG.* LII 600 zu streichen). Wie ist es aber zu lesen? Das erste Zeichen kann *mar* und *ru* sein; eher ist es jedoch letzteres, weil beim *mar*-Zeichen der hintere wagrechte Keil weiter unten zu stehen scheint als beim *ru*-Zeichen. Das zweite Zeichen könnte *te* sein, aber sicher ist das nicht. Ganz sicher scheint nur das letzte zu sein (*ma*), woraus sich schon ergibt, dass das Wort direkt nichts mit *marrita*, *marripepta* zu thun hat.

In dem Defekt hinter *'i* ist mit Weissbach *appa* zu ergänzen. Darauf folgt *uttara* (wovon *ut* nicht mehr ganz erhalten), nicht *'uttara*, wie Weissbach liest, vgl. *uttaš-ta* Z. 3, *utta* Z. 4; zur Form vgl. Verf. *ZDMG.* LII 580.

anni — *anni* wird ‚weder — noch' bedeuten, wie *inne* — *inne*. Während aber dieses nur in Aussagesätzen steht, tritt jenes nur in prohibitiven Sätzen auf. Wahrscheinlich beginnt mit dem ersten *anni* ein neuer Satz; der vorangehende ist dann ebenso gebaut wie NR a

41 f.: ^{m}*ú* ^{an}*Oramašta* ^{m}*ún niškíš-ne mušnika ikkamar kutta* ►- *UL-HI*^{id}*-mi* (*kutta 'i taiyaoš*). Der Schlusssatz unsrer Inschrift bringt somit einen negativ gefassten Wunsch in ähnlicher Weise zum Ausdruck, wie die ap. Inschrift Dar. Pers. d 18 ff.[1] Da aber die einzelnen Worte ausser *anni* — *anni* in der Lesung zumeist unsicher und inbezug auf die Bedeutung ganz dunkel sind, so ist der Sinn des Satzes nicht näher zu bestimmen.

Das von OPPERT und WEISSBACH *'iyap* gelesene Wort ist bis auf das Schlusszeichen gesichert, denn *'i* und *ya* stützen sich gegenseitig. Das Schlusszeichen könnte ausser *ap* auch *tú* sein.

Das von WEISSBACH *giyata* gelesene Wort scheint mit der einzigen Aenderung von *gi* (i. e. *kí*) in *ki* (vgl. oben zu *innakki* Z. 3) wirklich so in der Inschrift zu stehen: auch hier stützen sich *ki* und *ya* gegenseitig.

Der Schluss der Inschrift ist ganz unklar: das erste Zeichen könnte ein *ka* sein, das vorletzte ebenso, aber beides ist unsicher, folglich sind auch die dazwischenstehenden Keile nicht zu deuten. Das letzte Zeichen wird wohl sicher *in* sein. Formell ist dieser Wortausgang im Zusammenhange ganz rätselhaft.

Zusammenhängende Transkription.

In dieser Transkription lasse ich den Worttrenner fort und führe für das Personendeterminativ ►►- die für Ỵ gebräuchliche Umschreibung ^{m} ein.

[1] *nanri* ^{m}*Irtakšašša* ^{m}*kik* (?)^{id} *'azakurra* ^{m}*kik*(?)^{id} ^{m}*kik* (?)^{id}*-innap* ^{m}*kik*(?)^{id} *tai'ušna* ^{m}*kik* (?)^{id} *áyaie pumiya* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*kik* (?)^{id}*-*[2]*na šakurri* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*Irtakšaššana* ^{m}*kik* (?)^{id}*-na šakurri* ^{m}*Irtakšaššana* ^{m}*Kšeršana* ^{m}*kik* (?)^{id}*-na šakurri* ^{m}*Kšeršana* ^{m}*Tariyamaoš*[3]*na* ^{m}*kik* (?)^{id}*-na šakurri* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*Mištašpána šakurri* ^{m}*'Akamannaša*(?) *innakki 'apátana* ^{m}*Tariyamaoš appániyak*(*ka*)*kamman uttaš-ta*

---

[1] Danach ist auch meine Uebersetzung des ap. Textes *KZ.* xxxv 60 zu ändern.

me⁴šaka . . . ka ᵐIrtakšašša niyakkammi rurma lumakka pikta ᵐOrumaštana ᵐAnna'itta utta ᵐMišša ᵐ'u šera 'apátana 'i utta ᵐOru⁵mašta ᵐAnna'itta ut[*ta* ᵐ]*Mišša ᵐ'u un neškiš-ne mišnaka rutema*(? *martema*?) *mar utta 'i* [*appa*] *uttara anni 'iyap*(? *'iyatú*?) *anni kiyata ka*(?) . . . *ka*(?)*n*.

Uebersetzung.

Es spricht Artaxerxes, der grosse König, der König der Könige, der König der Länder, der König dieser Erde, des Darius des Königs Sohn, des Darius(, der) des Artaxerxes des Königs Sohn (ist), des Artaxerxes(, der) des Xerxes des Königs Sohn (ist), des Xerxes (,der) des Darius des Königs Sohn (ist), des Darius(, der) des Hystaspes Sohn (ist), der Achaemenide: Dieses Apadāna baute einst Darius, mein Urgrossvater. Später unter Xerxes, meinem Grossvater, brannte es ab. Mit Hilfe Auramazdās, Anāhitas und Miϑras befahl ich dieses Apadāna zu bauen. Auramazdā, Anāhita und Miϑra mögen mich schützen vor allem (?) Widerwärtigen und das, was ich baute. Weder . . . . noch . . . . soll . . . .

Allgemeines über die Sprache der Inschrift.

Schon HÜSING, *Elam. Studien* I 40 ff., hat darauf hingewiesen, dass WEISSBACHS Ansicht nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, die Sprache der Inschriften von Susa sei in Zersetzung begriffen (*Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 47). Gewisse syntaktische Eigentümlichkeiten beruhen, wie wir gesehen haben, auf der ap. Vorlage. Lehnwörter aus dem Ap. kommen auch in den andern elamischen Achaemenideninschriften massenhaft vor und zwar ebenfalls in Fällen, wo man es nicht erwarten sollte (so z. B. *-ma* = ap. *-vā* ‚oder', worüber oben S. 281). Die übrigen Abweichungen von dem Sprachenmateriale der früheren Inschriften, formelle, lautliche und orthographische, sind derartig, dass sie (bis auf einen Fall) auch in jenen belegt sein könnten. *'azakurra* Art. Sus. a 1 verhält sich zu sonstigem *'azaka* etc., *šakurri* zu sonstigem *šakri* wie *titukkurra*: *titukra* in

Bh (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 130). *pikta* Z. 4 statt sonstigem *pikti* steht auf gleicher Stufe wie *ikka* neben *ikki*, *'u* Z. 4 und 5 statt sonstigem *ú* auf gleicher Stufe wie *'upá* neben *úpá* in Bh. *Orumašta* für sonstiges *Oramašta* kann ebensowenig wie das Nebeneinander von *Tataršiš* und *Taturšiš* auffallen; ausserdem mag hier eine jüngere Sprachform vorliegen, wie sich ja jede Sprache mit der Zeit lautlich weiter entwickelt. *mišnaka* Z. 5 ist gegenüber *mušnika* NR a 42, 47 eher diejenige Form, die man in Bh erwarten würde: denn NR a hat auch *turrika* statt sonstigem *tirikka* (vgl. dazu Verf. *ZDMG.* LII 128). 𒐈𒁁*id-innap* Z. 1 für sonstiges 𒐈𒀸*-p-inna* beruht auf einer Analogiebildung (Verf. *ZDMG.* LII 572), wie sie sporadisch entstehen, aber auch allgemeine Geltung erlangen kann (vgl. z. B. *enpep*, *enrir*, *enripi*, worüber Verf. *ZDMG.* LII 579); ob letzteres in der Zeit unsrer Inschrift schon der Fall gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden. Die Schreibung *anni* Z. 5 verhält sich zu sonstigem *áni* (vgl. dazu oben S. 279f.) wie *'azaka*: *'azzaka*, und *utta* verhält sich zu sonstigem *'utta*, *útta* wie *un* (Z. 5 und Xerxes-Inschriften): *'un*, *ún*. So bleibt als einzige und deshalb nicht beweisende Abweichung unsrer Inschrift von dem Sprachmateriale der früheren das Wort *neškiš-ne* Z. 5 gegenüber sonstigem *niškíš-ne* übrig.

Wir sehen also, dass die Sprache der Inschrift Art. Sus. a völlig mit derjenigen der übrigen Achaemenideninschriften übereinstimmt und weder zersetzt ist (nach Weissbach), noch auch eine andere Mundart bildet, wie Hüsing a. a. O. meint.[1] Kann man dem letzteren auch hierin nicht beipflichten, so urteilt er doch ganz richtig über die Abweichungen der Inschrift im Schriftsystem a. a. O. S. 42: hier handelt es sich thatsächlich um ein Schwesteralphabet. Kleinere Abweichungen von der Normalschrift zeigt auch Art. Sus. b (gegenüber Hüsing a. a. O. vgl. oben S. 278 Anm.).

---

[1] Ich rede daher von ‚Neuelamisch' nicht aus dem von Hüsing, *Elam. Stud.* I 1 geltend gemachten Grunde, sondern allein deshalb, weil mir ‚Neususisch' zu eng gefasst zu sein scheint; denn man kann darunter nur den Dialekt der Stadt Susa verstehen.

Indices.

Ein * bedeutet ein neugefundenes Wort, eine neugefundene Form oder eine neue Lesung, ein † ein nach meinen Untersuchungen zu beseitigendes Wort, eine derartige Form oder Lesung.

Neuelamisch.

Wortverzeichnis.

ák 279
†*áka* 286
Akamannaša 280
attata . . . . 284 Anm. 2
appapa . . . . 284 Anm. 2
**appániyakkamman* = ap. *apanyāka-ma* . . . 282 f.
áni 279
**Anna'itta* 292
anni 297
anni — anni 294
áyaie 279
'azakurra 296
[*en*]*nekti* . . . . 285 Anm.
in 281
innakkani . . . . . . 281 f.
**innakki* . . . . 280 ff.
*'*iyatú* (?) 295
'iyap (?) 295
irma . . . . 290 f.
**Orumašta* 292
'u 293, 297
**utta* = ap. *utā* ‚und' 292, 294
**utta* ‚machen' . 282, 293, 297
**uttara* 294
**uttaš-ta* 282, 283
'uttíš Präs. . . . . 286 Anm.
†*'un* 293
un 293
†*'unina* 282
**ulki* 288
**kik* (?) 279
**kiyata* 295
kukti . . . . . . 285 Anm.
kuti . . . . 285 Anm.
kutkaturrakki . . 285 Anm.
Kšerša 280
-ta, -ti Präteritalsuffix . 283 ff.
takatakti-ne . . . 285 Anm.
†*tamana* 293
**pat* 288
patta 288
pari 289
pe, pep . . . . 284 f.
peta, pepta . . . 285 Anm.
pepraka . . . . . 285 Anm.
pepla . . . . . . 285 Anm.
peplaš-ta . . 284, 285 Anm.
pera . . . . 285 Anm.
pela . . . . 285 Anm.

†*pelki* 288
peš-ta . . . 284, 285 Anm.
**pesap-ti* 284
†*pesappi* 284
pikta 291, 297
**Pišiúma*[*ta*] oder °[*ti*] 290 Anm.
†*Naʿitta* 292
**neškiš-ne* 294, 297
**niyakkammi* = ap. *nyāka-maiy* . . . . . . 282 f.
niškíš-ne 297
ma = ap. *vā* ‚oder' . . 281
martema (?) 294
†*marpita* 294
†*Marmašta* 292
mene 289
meri ir (*merir*) 289
mešaka . . . . 286 ff.
mešameraka 288
meššin 289
mišnaka 297
mušnika 297
**rutema* (?) 294
**rurma* . . . . 290 f.
lumakka 291
šakurri 296
šarak . . . . . . 291 Anm.
šašša . 284 Anm. 2, 289 Anm.
šaššata 286, 287
sap innip patta 288
†*IZ-MAŠ* 290
𒐈[id] 279
𒐈[id]*-innap* 297

Stellenverzeichnis.

Bh I 9 f. 284
15 284
22 ff. . . . . . 286 ff.
24 . . . . . . 286 f.
33 f. . . . . . . 285 f.
39 284
49 284
50 284
66 ff. 284
II 8 284
36 . . . . 293 Anm.
III 13 f. . . . 290 f., Anm.
24 284
30 284
32 289
Bh III 64 . . . . 285 Anm.
81 284
83 . . . . 285 Anm.
83 f. . . . . . 286 Anm.
85 . . . . . 281, 288
86 . . . . . 281, 288
88 281
94 . . . . 285 Anm.
Dar. Elv. 3 284
9 284
NR a 2 284
3 284
33 284
Art. Sus. a 1 f. . . . . 279 f.
3 . . . . . 280 ff.

Art. Sus. a 4 . . . 282 f., 286 ff.
5 . . . . . 293 ff.
Art. Sus. ab 292
Art. Sus. b . . . . . 278 Anm.

Altpersisch.

θištatā 284
taumā ‚Möglichkeit' . . . 288
patiy . . . . 291 Anm.
-ma ‚mein' 283
Art. Sus. a 3 283
4 . . . 282, 293
5 . . . . . 294 f.

Dresden, Mai 1900.

Note. Im Elamischen dieses Aufsatzes ist *'a*, *'i*, *'u*, *'A* statt *a*, *i*, *u*, *A* mit dem Haken direkt über dem Buchstaben (wie ich sonst schreibe) deshalb gebraucht worden, weil die letzteren Typen in der Druckerei fehlten. Ich möchte daher betonen, dass es sich bei ' nicht um einen Hauchlaut, sondern nur um ein aus der elamischen Schrift resultierendes diakritisches Zeichen handelt (vgl. dazu FOY, *ZDMG*. LII 122 ff., LIV 352 Anm.).

Dresden, Dez. 1900.

Grusisches (Georgisches) Bruchstück der Kalilag und Dimnag.

Von

Alexander Chachanof.

Kalilag we-Dimnag, oder besser die persische Version derselben ,Anvâre Sohäilî', ist, wie ich schon vor mehreren Jahren in der orientalischen Commission der Moskauer kaiserlichen archäologischen Gesellschaft mitgeteilt habe, in der georgischen Uebersetzung des Königs Wachtanga VI. unter dem Titel ,Kilila und Damana' (ქილილა და დამანა) vorhanden. Diese Fabelsammlung wurde am Anfange des 18. Jahrhunderts in der Stadt Kirman übersetzt, wobei der gelehrte König in seinem Testamente, das seiner Uebersetzung ,Anvâre Sohäilî' beigefügt ist, sagt, dass noch in dem goldenen Zeitalter der georgischen Literatur, unter der Regierung Tamaras, der Königin der Königinnen, (12. Jahrh.), Kilila und Damana ins Grusische übersetzt wurde, aber diese Uebersetzung ist verloren gegangen, ebenso wie man bis jetzt die Uebersetzung Kalilag und Dimnag, die im 16. Jahrhundert von David, dem Vater des Königs Teimurasa I. unternommen und bis zum Märchen ,Von der Schildkröte und dem Skorpion' geführt wurde, für verloren hält. Im Sommer des Jahres 1898 ist es mir gelungen in der Bibliothek des Tifliser Unterrichts-Comités für die grusische Bevölkerung ein Sammelwerk von Handschriften verschiedenen Inhaltes, unter denen die noch bis jetzt unbekannten Fabeln waren, zu finden. Nachdem ich alle in der Handschrift erhaltenen Fabeln abgeschrieben und sie mit Kilila und Damana in der Uebersetzung

des Königs Wachtanga VI. und mit der arabischen Kalilag we-Dimnag, die von M. O. ATTAJA und M. B. RJABYNIN aus dem Arabischen ins Russische übersetzt wurde, verglichen hatte, kam ich zu der Ueberzeugung, dass ich ein neues Bruchstück[1] gefunden, das vielleicht in das 12. Jahrhundert gehört und seit den Zeiten des Königs Wachtanga VI. für verloren galt. Die von mir gefundene Fabelübersetzung findet sich in der Handschriftensammlung des 18. Jahrhunderts. Sie enthält: 1. ‚Dawrischiana', die Erzählung von den Derwischen, 2. ‚Ein Zwiegespräch des Tages mit der Nacht' vom Könige Teimuras I., 3. ‚Omaniani' in Prosa, eine Fortsetzung des ‚Pantherfelles' von Rustavely und 4. Märchen. Die Märchen beginnen ohne Zusammenhang mit der vorhergehenden Seite gerade mit den Worten: ‚Es war einmal ein berühmter Kaufmann.' Wie es sich aus der näheren Bekanntschaft mit der Handschrift herausstellt, ist die angeführte Fabel nebst den darauf folgenden aus dem nicht vollständig bis auf uns gekommenen IV. Kapitel entlehnt, da es vor dem achten Märchen lautet: კარი. მეხუთე (რაგინდარას პოვნისათვის დაბოლოს დაკარგვის თვის) d. h. Kap. V (es stimmt in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA mit Kap. IX ‚Von dem Affen und der Schildkröte' überein). Dieses fünfte Kapitel enthält sechs Märchen, in dem sechsten Kapitel sind drei Märchen enthalten, im Ganzen sind also in dem Sammelwerke 16 Märchen vorhanden. Die Handschrift bricht auf der zweiten Zeile ab mit dem Märchen ‚Von dem Kaufmanne, welcher eine schöne Frau hatte'. Obgleich dieses Sammelwerk nicht vollständig ist und in den Einzelheiten nicht mit der arabischen Kalilag we-Dimnag übereinstimmt, so können wir doch nach den uns überlieferten Märchen schliessen, dass sie weder nach der Sprache, noch nach der Form zu der Uebersetzung des Königs Wachtanga VI. gehören. In der betrachteten Handschrift ist die Sprache einfacher, weniger schwerfällig als bei Wachtanga, welchem der gelehrte Mönch Orbeliani geholfen hat.[2]

[1] Der georgischen Uebersetzung der Kalilag we-Dimnag (Nr. 110, in Ledereinband, in-4°, ein Brief mchedruli).

[2] Orbeliani ist der Verfasser eines georgischen Wörterbuches und mehrerer Fabeln, die unter dem Namen ‚Das Buch der Weisheit und der Lüge' bekannt sind,

Dieser letztere versah Wachtangas Uebersetzung mit verschiedenen Versen, von denen in der von mir gefundenen Fabelsammlung, die in Prosa geschrieben ist, sich keine Spur mehr findet. Die Uebersetzung dieser Fabelsammlung kann auch nicht dem oben erwähnten Könige David zugeschrieben werden, da es bekannt ist, dass er seine Arbeit bis zu dem Märchen ‚Von der Schildkröte und dem Skorpion‘ gebracht hat (d. h. Kap. IX nach der arab. Kalilag we-Dimnag), während das neue Sammelwerk Märchen enthält, welche dem X. Kapitel des arabischen Originals entsprechen. Wenn wir die neugefundenen Fabeln mit Kalilag we-Dimnag vergleichen, so können wir leicht im Allgemeinen eine Aehnlichkeit im Inhalte bemerken, aber nicht immer in der Anordnung des Materials selbst. Das erste Märchen aus der georgischen Handschrift, welches von mir später in der russischen Uebersetzung angeführt wird, bietet eine nahe Wiedergabe der Fabel ‚Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb‘ aus dem VIII. Kapitel, ‚Von den Eulen und den Krähen‘ aus der Kalilag we-Dimnag dar. Das folgende von dem Vezier vorgetragene Märchen ‚Der Einsiedler, die Kuh, der Dieb und der Teufel‘ ist eine Parallele der Fabel unter demselben Titel aus Kalilag we-Dimnag. Das dritte Märchen ‚Der Blinde und sein Weib‘ entspricht der arabischen Fabel ‚Der Zimmermann und sein Weib‘. Etwas in der Art wie das Märchen des Veziers Siraka (in der grusischen Handschrift) unter dem Titel ‚Die Affen und der Bär‘[1] bildet den Anfang des Kapitels ‚Von den Eulen und den Krähen‘ bei Herrn Attaja. Nach diesen folgen noch die Märchen: ‚Der Einsiedler und das Mäuschen‘, ‚Die schwarze Schlange und die Frösche‘, die dem Inhalte nach mit denselben aus Kalilag we-Dimnag übereinstimmen. Das siebente Märchen (s. bei mir) ‚Von dem Sperlinge und der Schlange‘ hat in Kalilag we-Dimnag keine Parallele. Das fünfte Kapitel der georgischen Märchen entspricht dem

---

ferner der Beschreibung einer Reise durch Europa (im Journal *Ciskari*, 1852, I—IV) einer Unterweisung im Christenthume, eines Handbuches für Schüler und andere Werke. — Er starb ungefähr 1725.

[1] Eine Ueberschrift haben die Fabeln oder Märchen in der georgischen Handschrift nicht, daher bezeichnen wir sie nach dem Inhalte.

IX. Kapitel Kalilag we-Dimnag ‚Von dem Affen und der Schildkröte' mit einem übrigen eingeschalteten Märchen ‚Zwei Diebe, der König und der Affe'. Der Fabel des arabischen Originals ‚Der Löwe, der Schakal und der Esel' entspricht das georgische Märchen ‚Der Löwe, der Fuchs und der Esel'. Das sechste Kapitel der grusischen Sammlung fängt mit folgenden Worten an: ‚Von der Eilfertigkeit und der darauffolgenden Reue.' Dem Inhalte nach nähert es sich dem X. Kapitel Kalilag we-Dimnag ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung' in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA, aber ausser der Betrachtung über die Notwendigkeit der Enthaltsamkeit, damit man nachher nicht bereuen müsse, ist nur der Anfang des Märchens wiedergegeben ‚Von dem Einsiedler, der Lust bekommen hatte zu heiraten und zu einem anderen Einsiedler gegangen war, um sich in dieser Angelegenheit Rath zu holen'. Dieses Märchen übersetze ich mit den dasselbe begleitenden Betrachtungen, mit welchen die Erzählung als mit einem Muster moralischer Einschaltungen überfüllt ist. Dabei ist zu bemerken, dass der georgische Text überhaupt Ueberfluss an Sentenzen hat und das arabische Original an Schwatzhaftigkeit über ein gewisses Thema bei weitem übertrifft. ‚Das Märchen, von dem Rebhuhn erzählt', also nach der Reihenfolge in meiner Handschrift das fünfzehnte, ist in Kalilag we-Dimnag nicht vorhanden, und das letzte georgische Märchen entspricht der arabischen Fabel: ‚Der Einsiedler, das Lamm und die Diebe' (Kap. VIII, Kalilag we-Dimnag in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA). Obgleich die von mir gefundene Handschrift aus dem 18. Jahrhunderte stammt, so ist sie, nach einer Randbemerkung zu urteilen, die Copie[1] einer älteren Abschrift. In der Wiedergabe der Eigennamen und der grammatischen Formen bemerkt man die Spuren einer veralteten Ausdrucksweise. So der Name des Veziers Bidpaja oder Barama, der in der georgischen Uebersetzung des Anvarê Sohäilî gegeben ist (T., 1886, S. 2), hier haben wir in der Form *Baram* (ბარამ) mit dem Aspirat (den Laut ჰ [*h*] vor *r*) *Bahram* (ბაჰრამ). Andere hier er-

[1] S. bei mir weiter unten.

wähnte Eigennamen sind folgende: König Rai; man erzählt die Fabeln Karschona, Kardana (ქარშონა, ქარდანა), Siraky (სირქი). Diesem Namen entspricht in der altsyrischen Version der Name des Mäusekönigs Šîray.[1]

In der Uebersetzung gibt es neupersische Wörter, wie ბიაბანი (= *biabani*) ‚die Wüste‘ (*bi* = ‚ohne‘, *áb* = ‚Wasser‘ + Endung *ân* = ‚wasserlos‘). Die Uebersetzung ist dem Grusischen sehr geschickt angepasst und in einer sehr ausdrucksvollen Sprache geschrieben. Es wird nicht selten erwähnt, dass die Veziere georgisch[2] gesprochen haben, was keineswegs die Aechtheit der gefundenen Märchen beweist. Man kann mit Bestimmtheit sagen, dass die Fabeln, welche in die grusische Sprache übersetzt wurden, keine buchstäbliche Wiedergabe des Originals waren. Die arabischen Fabeln von Bidpaj in der Abfassung, in welcher sie im Russischen vorhanden sind, für ein solches Original zu halten, ist schon in der Hinsicht unmöglich, dass das gefundene georgische Bruchstück mit seinen moralischen Betrachtungen, der Anordnung des Materials und den ergänzenden Märchen einen wesentlichen Unterschied von dem Buche Kalilag we-Dimnag darbietet. Ich habe mich auf die Uebersetzung der Märchen beschränkt und habe die Erörterung des Sinnes und der Bedeutung derselben unterlassen. — Das georgische Bruchstück beginnt mit der Uebersetzung des VIII. Kapitels Kalilag we-Dimnag ‚Von den Eulen und den Krähen‘. Dieses Kapitel enthält im arabischen Originale acht Märchen, in georgischer Sprache haben sich nur sechs Märchen erhalten, von dem vierten an ‚Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb‘, dann kommen nach der Reihenfolge der Kalilag we-Dimnag ‚Der Einsiedler, die Kuh, der Dieb und der Teufel‘, ‚Der Blinde (der Zimmermann in Kalilag we-Dimnag) und seine Frau‘, der in der russischen Uebersetzung des Herrn ATTAJA in lateinischer Sprache angeführt ist. Darauf wird in dem grusischen Manuscript

---

[1] RJABYNIN, Seite XV in dem Vorworte zu ‚Kalilag we-Dimnag‘.

[2] Vergl. ATTAJA und RJABYNIN, *Kalilag we-Dimnag*, S. 196: ‚Dieser Einsiedler sprach unter anderem hebräisch.‘

das Märchen ‚Der Affe und der Bär' angegeben, das in gewissem Masse der Fabel ‚Von dem Könige der Eulen und der Krähen' entspricht. Im Arabischen schliesst dieses Kapitel mit zwei Märchen, welche auch in der georgischen Uebersetzung vorhanden sind, und zwar: ‚Der Einsiedler und das Mäuschen' und ‚Die schwarze Schlange und die Frösche'. Die sich in dem grusischen Manuscripte daran schliessende Fabel, ‚Der Sperling und die Schlange', fehlt in Kalilag we-Dimnag gänzlich. In dem Kapitel ‚Von dem Affen und der Schildkröte' ist im Grusischen das Märchen ‚Die Diebe, der König und der Affe' angeführt, das in Kalilag we-Dimnag nicht angemerkt ist. Mit dem arabischen Märchen in diesem Kapitel, ‚Der Löwe, der Schakal und der Esel', kann man das grusische Märchen ‚Der Löwe, der Fuchs und der Esel' vergleichen. Aus dem x. Kapitel ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung' hat sich in der georgischen Uebersetzung nur der Anfang erhalten, und die georgische Fabel, ‚die von dem Rebhuhn erzählt wird', ist in Kalilag we-Dimnag ausgelassen, und das letzte Märchen ‚Die Einsiedler, die Diebe und das Lamm' entspricht dem dritten Märchen des viii. Kapitels der Kalilag we-Dimnag. Ich habe zum Vergleich einige von den Märchen übersetzt, welche sich nach dem Inhalte der Kalilag we-Dimnag nähern, sowie alle Märchen, die in Kalilag we-Dimnag fehlen. Aus der Aufzählung der georgischen Märchen geht hervor, dass eine bedeutende Anzahl derselben in dem viii. und ix. Kapitel der Kalilag we-Dimnag zu finden ist und dazu mit denselben Erörterungen, welche auch in den Anmerkungen der russischen Uebersetzer aus dem im Vatikan befindlichen Manuscript Guidi[1] angeführt sind. Es ist bemerkenswert, dass Guidi seinem Manuscript den Titel ‚(il capitolo) di Behrâm re dei topi' gibt, welchem in der grusischen Handschrift der Name Bahram entspricht. Die Reihenfolge der Märchen in diesem Kapitel ist, wie man bereits bemerken konnte, folgende: nach dem achten Märchen der Kalilag we-Dimnag ‚Die schwarze

[1] Vergleiche z. B. die Anmerkung beim ix. Kapitel ‚von der Schildkröte und dem Affen', daselbst in dem Vorworte lxxxix.

Schlange und die Frösche' folgt in der grusischen Uebersetzung das Märchen ,Der Einsiedler, das Lamm und die Diebe', welches im VIII. Kapitel der Kalilag we-Dimnag die dritte Stelle einnimmt. Die zwei ersten Märchen aus diesem Kapitel sind gar nicht mehr vorhanden. Angesichts aller oben angeführten Thatsachen nehme ich an, dass das gefundene georgische Bruchstück der Fabeln von Bidpaj keine Wiedergabe der Sammlung der Kalilag we-Dimnag ist, die wir in russischer Uebersetzung haben. Wie dem auch sei, haben doch die unten angeführten Märchen ein bedeutendes Interesse für diejenigen, die sich mit der Frage über die Schösslinge des Pantshatantra beschäftigen. Wie man aus einer Stelle des Manuscriptes ersehen kann, ist es aus einem vollständigeren Originale übersetzt worden. In dem VI. Kapitel (s. weiter) heisst es: dass der Uebersetzer nur einige Fabeln aus dem Manuscripte übersetzt hat, und das Ende dieses Märchens zeugt davon, dass das jetzt gefundene Manuscript die Copie einer älteren Abschrift ist. Die Bemerkung des Abschreibers: ,Hier im Originale fehlte', ist ein hinlänglicher Grund zu dieser Meinung.

1. Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb.

(Vergl. Kalilag we-Dimnag.)

Es war einmal ein berühmter Kaufmann, der besass ein grosses Vermögen, aber von Gestalt war er hässlich und unansehnlich. Er hatte eine schöne Frau, gleich dem fünfzehntägigen Monde, die verdunkelte (e. stach aus)[1] Sonne und Mond, war mit allen Reizen ausgestattet und wusste (ihrem)[2] Ruhme und Lobe keine Grenzen. Der Mann liebte sie sehr, aber ihr war es unangenehm (e. verursachte Verdruss) ihn zu sehen, auch berührte sie ihn nicht.[3] In einer Nacht

[1] Mit dem Buchstaben e. bezeichne ich das Wort ,eigentlich', d. h. die buchstäbliche Bedeutung.

[2] In runde Klammern stelle ich die Worte, die im Texte fehlen, aber zum klaren Verständnis in der Uebersetzung nöthig sind.

[3] Von den Worten: ,er hatte eine schöne Frau' bis ,auch berührte sie ihn nicht', fehlt in Kalilag we-Dimnag.

schlich sich ein Dieb in ihr Haus; der Mann schlief, aber die Frau war wach. Sie bemerkte den eingedrungenen Dieb, erschrak und schmiegte sich sofort an ihren Mann. Als der Kaufmann aufwachte und sah, dass seine Frau an seiner Seite war, wurde er froh und sagte: O (wüsste ich doch die Ursache) des Glückes und der Freude, dass meine Frau sich mir genähert hat! *Bis jetzt hat mein Schicksal geschlafen* (e. mir nicht gelächelt), *aber nun ist es aufgewacht* (= beflügelt). Als der Kaufmann die Augen aufschlug, erblickte er den Dieb und sagte (zu ihm): *Ich bin glücklich, dass du in mein Haus gekommen bist, Friede deinem Eintritt!* Nimm aus meinem Hause (soviele) Sachen mit, als du willst, denn nur deinem glücklichen Tritte verdanke ich die Annäherung meiner Frau. *Wo warst du bis jetzt? O wärest* (ich wünschte, dass) *du früher gekommen! Der Nutzen dieses Märchens besteht darin, dass es uns zeigt, dass oft vor Furcht ein Feind zum Freunde wird.*[1]

2. Die Kuh, der Einsiedler, der Dieb und der Teufel.

(Vergl. Kalilag we-Dimnag.)

Es war einmal ein frommer Einsiedler, der lebte in der Stadt Bagdad. Seine einzige Beschäftigung bei Tage und bei Nacht waren Gebet und Almosen. Einer seiner Schüler hatte ihm eine Kuh geschenkt; ein Dieb sah diese und wollte sie stehlen. Als der Dieb auf den Raub ausging, begegnete er unterwegs einem Devi (Teufel), der ihm in Gestalt eines Menschen erschien. Der Dieb fragte (ihn): ‚Wohin gehst du und wer bist du?‘ — Jener antwortete ihm: ‚Ich bin ein Devi und habe Menschengestalt angenommen, weil ein Einsiedler (das ganze) Land (e. Welt) zu seiner Religion bekehrt, indem er es von uns abgewandt hat, und daher suche (jetzt) ich eine Gelegenheit, ihn zu tödten und auf diese Weise die Welt wieder zu erwerben. Das ist jetzt meine Sorge. Da ich auf diesem Wege mit dir zusammengetroffen bin, mich dir eröffnet und die Wahrheit gesagt habe, so sage auch du mir jetzt, wer du bist und wohin du

[1] Die cursiv gedruckten Worte fehlen in Kalilag we-Dimnag.

gehst.' Jener antwortete ihm: ‚Ich bin ein Dieb, und weil der Einsiedler eine gute Kuh hat, will ich ihm dieselbe stehlen.' Der Devi lobte seine Absicht und sagte zu dem Diebe: ‚Da auch du in Feindschaft zu ihm gehst, so habe ich dich sehr lieb, und wir wollen gute Freunde sein.' Nachdem sie hinsichtlich der feindseligen Unternehmungen (e. Feindschaft) gegen den Einsiedler einander ihr Wort gegeben hatten, setzten sie ihren Weg fort und kamen erst abends bei diesem an. Der Einsiedler hatte augenscheinlich soeben sein Gebet beendet und war über dem Buche eingeschlummert. Der Dieb dachte: ‚Wenn der Devi sich dem Einsiedler in der Absicht naht, ihn zu tödten, so wird dieser aufwachen und vor Schreck schreien; der Devi wird verschwinden, und die Nachbarn werden mich fangen. Auf diese Weise kann man die Kuh nicht stehlen.' Der Devi dagegen dachte: ‚Wenn der Dieb die Thür aufmacht, um die Kuh hinauszuführen (zu stehlen), so wird die Thür knarren, der Einsiedler wird aufwachen und schreien. Auf sein Geschrei werden die Nachbarn zusammenlaufen, und ich werde nicht im stande sein, ihn zu tödten.' Der Devi sagte zu dem Diebe: ‚Lass mich erst den Einsiedler tödten, dann wird dir niemand die Kuh streitig machen, und du kannst sie wegführen.' Der Dieb dagegen sagte: ‚Nein, lass mich erst die Kuh stehlen, und dann tödte du den Einsiedler.' Sie fingen an darüber zu streiten und machten einen grossen Lärm. Der Dieb schrie: ‚He, Einsiedler, hier ist ein Teufel, der will dich tödten.' Hierauf rief der Teufel: ‚Einsiedler, hier ist ein Dieb, der will dir deine Kuh stehlen.' Der Einsiedler hörte ihre Stimmen und fing an zu schreien. Die Nachbarn kamen zusammengelaufen, der Dieb und der Teufel entflohen, und die Kuh und der Einsiedler waren (der Gefahr) entronnen.

3. Das Märchen des Veziers. Der Blinde und seine Frau.[1]

Im Lande Harandolien lebte ein Blinder, der war sehr gelehrt und hatte eine schöne Frau. Sie war so schön, dass ihre Augen

[1] ‚Der Zimmermann und seine Frau' in Kalilag we-Dimnag in lateinischer Sprache.

denen einer Gazelle glichen, und mit einem Neigen der Wimpern konnte sie einen Löwen verlocken. Ihre Schönheit und Grazie waren unbeschreiblich. Der Glanz ihrer Gestalt raubte einem Manne die Besinnung und machte eine Rose verdorren. Ihr Mann, der Blinde, liebte sie so, dass er sie keinen Augenblick vermissen konnte. Dem Anscheine nach that seine Frau ihm jeden Gefallen, während ihr Herz anderwärts war: den Kelch der Liebe leerte sie beim Gastmahle mit Anderen. Unter ihren Nachbarn war ein Jüngling, dessen Antlitz glich der Sonne, und von Gestalt der Platane ähnlich, schien er gebadet im Wasser der Unsterblichkeit. Dieser Jüngling und die Frau des Blinden hatten einander flüchtig gesehen, und schon war der Funke der Leidenschaft in ihnen zu heller Flamme aufgelodert; ein ununterbrochener Austausch von Liebesbriefen begann. Jemand erfuhr von ihrer Liebe, ging hin und hinterbrachte sie aus Neid dem Blinden. Dieser begann ihr heimtückisches und vorsichtiges Spiel zu beobachten, um hinter die Wahrheit zu kommen. Eines Tages sagte er zu seiner Frau: ‚Besorge mir Wegkost, ich will an einen anderen Ort ziehen, hier habe ich nichts Wichtiges zu thun. Ich werde auf einige Zeit fortgehen, obgleich es mir schwer fällt, mich von dir zu trennen, wie werde ich ohne dich leben!‘ Als sie das hörte, stellte sie sich aus List betrübt und vergoss, teils vor Freude, einige Thränen, auch zauderte sie nicht mit der Wegkost, sondern besorgte sie bald. Beim Fortgehen belehrte sie der Blinde: ‚Sei vorsichtig, schliesse die Thür fest zu, damit dir ein Dieb nicht etwas stehle.‘ Sie versprach unter Schwüren vorsichtig zu sein und, sobald sie den Mann abgefertigt hatte, schickte sie sogleich einen Boten zu ihrem Freunde und liess ihm sagen: ‚Komm in den Garten, die Stunde die Rose zu entblättern ist da.‘ Jener gab zur Antwort: ‚Erwarte mich, sobald die erste Hälfte der Nacht vorüber ist.‘ Die Frau war mit dieser Verabredung zufrieden und bereitete sich zu seinem Empfange. Ihr Haus hatte ein geheimes Winkelchen, und dort schlich sich der Blinde hinein. Der Augenblick des Zusammentreffens des Mondes mit der Sonne war gekommen, und beide glühten im Feuer gegenseitiger Liebesergüsse. Der Blinde wartete, bis sie

sich gesetzt hätten; dann horchte er heimlich unter der Tachta (einem türkischen Divan) auf ihre Reden und beobachtete ihr Betragen. Als die Frau einen Blick unter die Tachta warf und daselbst einen Menschen bemerkte, erriet sie sofort den ganzen Sachverhalt und dachte: ‚Das Fortgehen meines Mannes hat seinen Grund in der Aufklärung unserer Kniffe.' Sie sagte leise zu ihrem Gaste: ‚Frage mich laut, wen ich mehr lieb habe, dich oder meinen Mann.' Der Jüngling fragte laut: ‚Wen hast du lieber, mich oder deinen Mann?' ‚Warum fragst du mich, was für einen Sinn hat diese Frage?' Da der Jüngling beharrlich in sie drang, antwortete die Frau: ‚Die Liebe ist verschiedener Art, eine Frau kann sich mit Vielen in Gespräche einlassen, aber für einen Andern eine solche Liebe zu empfinden wie für ihren Mann, ist sie nicht imstande, denn Frau und Mann sind durch Fleisch und Blut verbunden — Seele und Leib werden sich trennen, aber der Bund des Mannes mit der Frau ist unauflösbar. Mag Gott der Herr der Frau keine Freude zu teil werden lassen, die ihren Mann nicht höher schätzt als ihre eigene Seele und ihren Leib, und die nicht bereit ist, ihr Leben für ihn zu opfern.' Als der Blinde seine Frau so reden hörte, war seine Seele von Mitleid durchdrungen, und er sagte zu sich selber: ‚Beinahe hätte ich sie, ohne die Sache zu untersuchen, unschuldig verurteilt und eine gottwidrige That begangen. Wie konnte ich Verdacht schöpfen, während ich ihre Liebe genoss, und sie so viel Ergebenheit und Neigung zu mir hegte! Jetzt wird es besser sein ihr Vergnügen nicht zu stören und ihren ehrlichen Namen nicht zu beschimpfen.' So hielt er sich unter der Tachta verborgen und gab keinen Laut von sich, bis ihr Gelage zu Ende war. Als es zu tagen begann, öffnete der Jüngling die Thür und ging hinaus, während die Frau auf der Tachta einschlief. Der Blinde kroch hervor und setzte sich zu seiner Frau auf den Divan, wobei er ihr Gesicht und Körper mit der Hand betastete. Seine tückische Frau schlug die Augen auf und sagte, als sie ihren Mann erblickte: ‚Welch glücklicher Morgen ist angebrochen, denn mein Mann, der den Kummer meines Herzens verscheucht, ist zurückgekehrt!' Dann sagte sie: ‚Guten Morgen,

Theurer, wann bist du angekommen?' Er antwortete: ,Als du den fremden Mann umarmtest, kam ich an. Ich verstand, dass du deine leidenschaftliche Liebe zu mir auf ihn ausgiessen wolltest, und ich schonte deinen guten Namen, indem ich jenem Jünglinge nichts anthat. Ich kenne deine Meinung, ich weiss, dass du mir niemand vorziehst und ausser mir mit niemand umgehst. Vergib, dass ich dich in Verdacht hatte. Ich danke Gott, dass ich die Wahrheit erfahren und dich nur in meinem unwürdigen Herzen beschuldigt habe.' Die Frau brachte eben so heuchlerisch einige freundliche Worte hervor, und die Entzweiten versöhnten sich wieder. Der Mann bat um Verzeihung, und die Frau gewährte sie ihm.[1]

4. Das Märchen von den Affen und den Bären.

(Erzählt von Siraka.)

Es war einmal ein herrlicher alter Wald voll erquickender Früchte. Darin hausten eine Menge Affen. Sie hatten diesen Wohnort gewählt, weil die Luft ihrem Organismus zuträglich war. Eines Tages sassen ihre Grossen im Schatten eines Baumes, wobei sie einige Nüsse knackten, andere Mandeln und Feigen aus demselben Garten assen. Ein Bär ging vorüber, sah die versammelten Affen und sprach in seinem Herzen: ,Wie kommt das? Auf meinen fortwährenden Streifzügen über Berge und Felsen finde ich nur höchst selten eine wilde Birne, während diese hier einen paradiesischen Garten bewohnen und sich beständig an frischen Früchten laben.' Nachdem er das gesagt, ging er mit Gebrüll auf sie los. Als die Affen das sahen, rückten sie ihm alle entgegen, umringten den Bären und überwältigten ihn. Sie prügelten den unglücklichen Bären durch und zwangen den früchtegierigen zur Flucht. Halbtodt rettete er sich vor den Affen, erreichte die Berge und schrie laut auf. Auf sein Geschrei versammelten sich eine Menge Bären und fragten ihn nach der Ursache der Prügelung und seiner Flucht vor den Feinden.

---

[1] Ich lasse die moralischen Betrachtungen aus, die sowohl am Schlusse dieses Märchens als auch der anderen angeführt sind.

Jener erzählte die Geschichte des unglücklichen Krieges und pries den Wald. Die anderen bemerkten ihm, dass es für einen grossen und halsstarrigen Bären eine Schmach sei, vor Affen zu fliehen; nie sei ihrem Geschlechte dergleichen begegnet, und jetzt müsse dieser üble Ruf schwer auf ihnen lasten. Der Ausweg aus dieser schwierigen Lage bestand darin, dass sie sich alle versammeln, die Affen in einer Nacht überfallen und ihnen das Leben vergiften sollten, indem sie ihnen die Augen schimpflich mit Sand vollstreuten. Während sie zusammenkamen, erhoben sie ein solches Geheul und Geschrei, dass es bis zum Himmel empordrang. Man sollte glauben, ihre Feinde wären Ameisen, und sie selbst Drachen. ‚Sie werden uns nicht entrinnen; sobald wir unsere Kriegswaffen in Bereitschaft haben, werden wir die Krone auf dem Haupte unserer Feinde zerschmettern.‘ Nach dieser Verabredung rückten die versammelten Bären beim Einbruche der Nacht in den Wald. Es stellte sich heraus, dass der Affenkönig mit den Grossen seines Reiches auf die Jagd gegangen und zur Nacht auf offenem Felde unter freiem Himmel geblieben war. Da die zurückgebliebenen Affen nichts von dem Ueberfall der Bären ahnten, hatten sie ihre gewöhnlichen Plätze eingenommen. Plötzlich erblickten sie das Kriegsheer der Bären, das einem zahllosen Schwarme von Heuschrecken oder Ameisen glich und in geschlossenen Reihen auf sie eindrang. Ehe die Affen zur Besinnung kamen, waren schon eine Menge der Vortrefflichsten unter ihnen gefallen oder so schwer verwundet, dass sie kaum mit dem Leben davon kamen. Die Bären erblickten den wohleingerichteten Wald voll der verschiedenartigsten Früchte. Sie liessen sich daselbst nieder und beruhigten sich, und dem ersten geprügelten Bären übertrugen sie die Oberherrschaft. Alle von den Affen gesammelten Früchte fielen den Bären zu. Am anderen Tage wich die Finsterniss, und es wurde licht auf der Welt. Der König der Affen zog, in Unwissenheit über das Geschehene, dem Walde zu und stiess unterwegs auf das fliehende, verwundete und geprügelte Affenheer. Man berichtete dem Könige das Abenteuer, und als dieser es hörte, rief er betrübt aus: ‚Wehe mir, wenn ich das Erbe und das Familiengut, das ich von

meinen Ahnen habe, verliere und wenn der wohleingerichtete Wald in den Händen der Feinde bleibt!' Die den König umgebenden Grossen und Höflinge fingen an laut zu weinen und zu klagen. Unter ihnen war einer, Namens Maimun,[1] durch Klugheit und Kenntnisse ausgezeichnet, in allen Dingen erfahren, berühmt durch Güte und hochgeachtet. Der König und all die Uebrigen unternahmen nichts, ohne ihn um Rath zu fragen. Als er den König und die Grossen betrübt sah, sagte er: ,Es ist unnütz sich hier zu betrüben, eure Betrübniss macht ihnen Freude. Ein Mensch, der sich in solcher Lage befindet, muss Gott danken. Der Mensch muss nicht so leicht die Hoffnung verlieren und muss einen Ausweg in der Thätigkeit suchen. Durch Verständnis und gemeinsame Berathung kann man das verbessern und wiedererlangen, was durch Jahrtausende verloren war.' Dem Affenkönige gefiel seine Rede und er fragte: ,Was sollen wir thun?' Maimun zog ihn auf die Seite und sagte zu ihm: ,Grosser König, da mein Sohn und viele meiner Verwandten unter den Gefallenen sind, und besonders, da ich Zeuge einer solchen Begebenheit im Leben meines Königs bin, der von seinen Feinden besiegt worden ist, so fragt es sich, warum soll ich am Leben bleiben? — Der Tod ist tausendmal besser als ein solches Leben! Morgen oder übermorgen werden wir alle dem Tode verfallen sein, — zehn Jahre früher oder später — das ist gleichgültig. Ich ziehe den Tod vor, denn je länger ich lebe, desto mehr werde ich sündigen. O könnte ich recht bald sterben und mich auch für meine Verwandten an ihnen blutig rächen!' Darauf geruhte der König zu antworten: ,Der Mensch begehrt alles für sein Leben, zu seinem persönlichen Vergnügen empfindet er Feindschaft für seine Feinde und Liebe für seine Freunde. Wird wohl die Welt zur Blüte gelangen oder der Zerstörung anheimfallen, wenn du nicht mehr sein wirst? Wenn du nicht auf der Wiese bist, wird wohl die Rose aufblühen oder verdorren!' Maimun versetzte: ,Dem ist nicht so! Die Ehre ist ein grosser Schatz. Ich wenigstens ziehe den Tod einem solchen Leben vor; was die

[1] Maimun heisst in grusischer Sprache ,der Affe' (vergl. arab. میمون).

Anderen meinen, weiss ich nicht. Das Licht meiner Augen — meine Kinder und Verwandten, die mich beweinen, sind todt, und ich soll noch auf Erden wandeln?! Jetzt will ich euch meine Ergebenheit beweisen: ich will einen Dienst übernehmen, der darin bestehen soll, dass ich mich selbst zum Opfer bringe, indem ich den Tod einiger meiner Kameraden und die Wunden der anderen räche. Der Mensch muss auf der Welt mit seinem Namen sterben. Mag mein Tod weder den König noch jemand anderen betrüben; nur beim fröhlichen Gastmahle mag man mein gedenken und den Trauerkelch für mich erheben.' Darauf geruhte der König ihm zu sagen: ‚Auf welche Art du uns eine Wohlthat erweisen willst, hängt von dir ab.' Maimun erwiderte: ‚Ich habe einen Plan entworfen, nach demselben sollen die Bären in der Wüste von Bardasam mit den Flammen des Samum verbrannt werden. Mein Rath ist folgender: Befehlet irgend jemandem, mir die Ohren abzureissen, die Arme und Beine zu brechen und mich in der Nacht am Saume des Waldes auszusetzen. Mag dann der König mit seinem Heere auf zwei Tage aufs Feld ziehen, so wird er, wenn er am dritten Tage wiederkehrt, weder die Feinde noch mich am Leben finden, und ihr werdet ruhig euren früheren Wohnort in Besitz nehmen.'[1] Dieser Plan wurde angenommen. Der König befahl ihm die Ohren abzureissen, Arme und Beine zu brechen und ihn an den Saum des Waldes zu treiben, während er selbst sich mit den Seinigen aufs Feld begab. Maimun schrie die ganze Nacht hindurch bis zum Morgengrauen mit so lauter Stimme, dass sein Geschrei bis an den Himmel drang, und Fels und Schluchten aus Mitleid wiederhallten. Am Morgen kam der Bärenkönig selbst auf sein Geheul heraus und erblickte den vor Schmerz rasenden Maimun. Er erbarmte sich über ihn und begann seine Wunden zu betrachten. Maimun errieth, dass es der Bärenkönig selbst war, dankte ihm, pries ihn und gab ihm geziemende Erklärungen: ‚Ich danke Gott, dass du selbst mit eigenen Augen meinen Zustand gesehen hast! Ich bin der

---

[1] Das in der Literatur bekannte Thema den Feind zu bestrafen, wird unter Anderem auch bei Herodot angeführt.

Vezier des Affenkönigs, und da ich mit demselben jagte, so war ich in der Nacht eures Ueberfalles abwesend. Am andern Tage begegneten wir den von euch in die Flucht geschlagenen Kriegern, und diese erzählten uns von eurem Besuche. Unser König gab immer auf meine Rathschläge acht und fragte mich auch jetzt auf Veranlassung dieser Begebenheit. Im Gefühl meiner Ergebenheit rieth ich ihm, euch sklavisch zu dienen, sich dem neuen Könige zu unterwerfen und aus seiner Gnade des Friedens zu geniessen. — Der König war mit diesem Rathe unzufrieden, und die Uneinigen fingen an mit mir zu streiten. Der König wurde zornig und befahl mich zu verstümmeln, indem er sagte: Da er ihnen ergeben ist und zu ihren Gunsten spricht, so treibt ihn näher zu ihnen, wir wollen sehen, wie sie ihm helfen werden. So hat mich Gott gestraft, und mein Dienst war vergebens.' Als er das gesagt hatte, fing er an bitterlich zu weinen, sodass der Bärenkönig selbst aus Mitleid für ihn Thränen vergoss, und dann fragte er ihn: ,Wo sind jetzt die Affen?' Jener versetzte: ,Es giebt eine Wildnis, genannt Bardasam, dorthin haben sie sich begeben und erwarten jede Minute und Sekunde von überall Truppen. Sie sammeln ein grosses Heer und machen sich bereit euch in der Nacht zu überfallen.' Der Bärenkönig erschrak und sagte: ,Nun, Maimun, was räthst du, worin findest du das Gegengewicht dieser Absicht, damit mein Heer von ihnen keinen Schaden erleide?' Maimun antwortete: ,Seid versichert, dass ich bei der geringsten Möglichkeit euch alle dahin führen würde, aber was soll ich thun: ich bin nicht imstande mich zu bewegen.' Darauf geruhte der König zu befehlen: ,Ich weiss, dass du den Ort ihres Aufenthaltes wohl kennst, und wenn du dich nicht weigerst uns dahin zu führen, so werden wir deine Dienste nicht vergessen: wir werden dankbar sein und dir Möglichkeit verschaffen, an ihnen Rache zu üben. Maimun sagte: ,Ich kann weder Arme noch Beine gebrauchen, wie soll ich mit euch gehen?' Der Bärenkönig sprach: ,Darüber werde ich nachdenken und werde suchen es einzurichten.' Er rief, und die Grossen der Bären erschienen. Nachdem er ihnen diesen Umstand mitgeteilt hatte, sagte er: ,Seid in dieser Nacht bereit, wir werden

unseren Feind überfallen!‘ Alle waren von der Sorge durchdrungen, die Kriegswaffen vorzubereiten. Sie setzten Maimun auf einen Bären und zogen aus. Maimun zeigte ihnen den Weg. Sie kamen in die Nähe der Wüste Bardasama (?). Diese war wasserlos und so glühend, dass sie die Wolken hätte in Brand stecken können. Er wusste, dass vom Hauche des Samum Erde und Felsen schmolzen, wie Eisen in der Schmiede. Weder lebende Wesen noch Pflanzen blieben in dieser Einöde von seiner verderblichen Wirkung verschont. Maimun sagte: ‚Wollen wir schneller gehen, damit wir bis zum Tagesanbruche unsere Sache verrichten.‘ Die Bären drangen nach Kräften in der Wüste vorwärts, — sie rannten in ihr sicheres Verderben. Die Sonne ging auf, aber von dem Affenkönige war keine Spur, und Maimun spornte (e. beschleunigte) die Bären durch Betrug zur Eile an, so lange die Sonne noch nicht hoch gestiegen war, deren Strahlen Berge und Thäler entzünden sollten. Wer da aufblickte, brannte wie ein Schmetterling, und wer den Fuss auf die Erde setzte, schmolz wie ein Licht. Als die Sonnenstrahlen an Kraft zunahmen, wurden die Bären matt. Der Bärenkönig fragte: ‚Maimun, was ist das für eine Einöde, in der ein feuriger Wind weht?‘ Maimun antwortete: ‚O du ungerechtes (Geschöpf)! Diese Einöde heisst Tod. Das, was mit Feuerflammen weht, ist eine solche Kraft, dass, wenn du selbst tausend Seelen hättest, du keine einzige vor ihr retten könntest. Seid versichert, dass dieser Samum sowohl mich als euch in Staub verwandeln wird. Jetzt werdet ihr die Strafe für die Ungerechtigkeit erleiden, die ihr den Affen zugefügt habt.‘ Während dieses Gespräches erhob sich der Samum, verbrannte Bären und Maimun, und kein einziger rettete sein Leben. Am dritten Tage kehrte der Affenkönig nach der Verabredung in das Erbgut zurück, fand den Wald frei von Feinden und liess sich daselbst nieder. So nahm er abermals das Land in Besitz. Die nächtliche Finsternis war gewichen, und die Morgenröte brach an; der Winter war vorüber, der Frühling kam.

Diese Fabel habe ich erzählt, damit der König verstehe, dass ein Mensch zur Abwendung des Feindes sein Leben zum Opfer bringt.

5. Das Märchen hat der Vezier erzählt. Der Einsiedler und das Mäuschen.

(Vergl. in ATTAJA's Uebersetzung [S. 144] Kalilag we-Dimnag.)

6. Die schwarze Schlange und der Frosch.

(*Ibid.* [S. 147].)

7. Dieses Märchen hat Korschona erzählt. Der Sperling und die Schlange.[1]

An einem Orte hatten zwei Sperlinge unter dem Dache eines Hauses ihr Nest gebaut. Als sie ihre Jungen ausgebrütet hatten, flog bald das Männchen und bald das Weibchen aus, um für die Jungen Futter zu holen. Eines Tages war das Männchen ebenfalls ausgeflogen, Futter zu suchen, und als es abends heimkehrte, sah es sein Weibchen traurig um das Nest herumgehen und zwitschern. Das Männchen fragte: ‚Was ist die Ursache deines Verdrusses? In welchem Zustande sehe ich dich?‘ Das Weibchen antwortete: ‚Ein Dorn ist mir ins Herz gedrungen (d. h. mich hat ein Kummer heimgesucht), daher vergiesse ich trostlos Thränen. Ich weine und härme mich ab infolge dessen, dass ich kurze Zeit an einem anderen Orte gewesen bin; als ich wiederkam, sah ich, dass eine Schlange meine Jungen aufgefressen hatte. Ich sagte zu ihr: Schlange, wie gross deine Kraft auch sei, fürchte doch den ohnmächtigen Feind; ist er auch nicht imstande, dir etwas anzuthun, so werden dich seine Flüche ins Grab bringen. Die Schlange antwortete: Deine Flüche werden mich nicht umbringen, aber ich bemerkte ihr: Hüte dich, da ich und mein Gatte uns gegen dich mit der Feindschaft gürten (vom Gefühle der Feindschaft durchdrungen) an dir Rache üben und dir Schaden zufügen werden, soviel wir können. Die Schlange lachte und sagte: Wenn dein Feind sich nicht vor dem Löwen fürchtet, wie wird er denn vor dir erschrecken? Ich rief um Hilfe und

[1] Dieses Märchen ist in ATTAJA's russischer Uebersetzung der Kalilag we-Dimnag nicht vorhanden. Es ist in der mündlichen Literatur der Grusier bekannt.

weinte, aber einen Verteidiger fand ich nicht. Diese grausame (e. ungerechte) Schlange hat meine Jungen aufgefressen und liegt daselbst im Neste.' Das Männchen hörte das und sein Herz entbrannte vor Zorn. In dieser Zeit zündete der Hausherr einen Docht an, um Feuer anzumachen. Der Sperling flog herab, ergriff den brennenden Docht und trug ihn in sein Nest. Als der Hausherr das sah, nahm er einen Karst und fing an das Dach abzubrechen. Er durchspaltete es dem Neste gegenüber, von wo die Schlange, sich vor dem Feuer (rettend), den Kopf hervorstreckte; der Hausherr schlug sie mit dem Karst, die Schlange hatte keine Zeit sich zu retten und starb sogleich.

Der Nutzen, den dieses Märchen bringt, ist, dass die Schlange ihren Feind für ohnmächtig hielt, seine Jungen auffrass und sich daselbst (im Neste) ohne weiteres niederlegte, und jener ohnmächtige Feind führte ihn (den Hausherrn) her, ihr den Kopf abzuschlagen; das heisst, wie schwach der Feind auch sei, halte ihn für stärker und nimm dich vor ihm in acht.

Märchen, erzählt von Kardana.[1] Die zwei Diebe, der König und der Affe.

Im Lande Kischmir, erzählt man, lebte ein König, der sehr edel, berühmt und (unermesslich) reich war. Dieser König hatte einen Affen, den er sehr liebte; sogar in der Nacht trennte er sich nicht von ihm: im Schlafzimmer hielt der Affe bei ihm Wache. Einmal ging ein kluger Dieb vom Lande in die Stadt, um einen Diebstahl zu verüben. In der Stadt angekommen, hielt er zwei, drei Tage Umschau und stellte Beobachtungen an. In einer Nacht trieb er sich herum und suchte etwas zu stehlen. Da begegnete ihm ein dummer Dieb und er fragte ihn: ‚Bruder, wer bist du und wohin gehst du?' Der dumme Dieb antwortete: ‚Ich gestehe es dir, ich gehe stehlen.' Der kluge Dieb sagte: ‚Wir beide sind mit einander nicht bekannt,

---

[1] Ein Märchen, das in das Kapitel vom Affen und der Schildkröte eingeschaltet ist (vgl. ATTAJA, S. 112 und d. folg.). In Herrn ATTAJA's Uebersetzung fehlt dieses Märchen.

aber da wir dasselbe Handwerk betreiben, wollen wir Kameraden sein, und was Gott uns gibt, werden wir auf die Hälfte teilen. Jetzt sage mir nur, in welchen Stadtteil sollen wir gehen und in wessen Haus uns schleichen?' Der dumme Dieb sagte: ‚Der Aelteste dieser Stadt hat einen grossen gefesselten Esel an der Kette. Zwei Menschen bewachen ihn. Erst wollen wir den stehlen, dann kenne ich eine Glasfabrik, dort werden wir Glas nehmen, den Esel beladen, es aufs Land bringen und dort verkaufen.' Dem klugen Dieb gefiel dieser Rath ebenso wenig, wie der Weg zum Stehlen, und er fing an eine Ursache zu suchen, seinen Kameraden loszuwerden, aber unterdessen wurden sie von der Stadtwache überrumpelt. Der kluge Dieb entfloh, aber der dumme wurde verhaftet und gefragt, wohin er gehe. Er antwortete: ‚Ich will dem Aeltesten den Esel stehlen, ihn mit Glas beladen und fortführen.' Die Wächter lachten und sagten: ‚Du bist ein braver Kerl, ein guter Dieb! Das heisst Diebstahl! Bei dem Esel steht eine Wache von zehn bis zwölf Mann, und hundert gläserne Gegenstände kannst du für einen Rubel (?) haben, und du bist deswegen in solch ein Elend gerathen. Wenn du schon die Absicht hattest zu stehlen, so solltest du in des Königs Haus gegangen sein. Ein Mensch mit gesundem Verstande begreift, dass er für seine Arbeit belohnt werden muss.' Nachdem sie das gesagt hatten, banden sie ihm die Hände zusammen und führten ihn fort. Der kluge Dieb sass in der Nähe und hörte ihr Gespräch an, ihn brachten die Reden der Wächter auf einen schlauen Gedanken. ‚Diese Wache, sagte er, ist mein Feind, aber sie hat mich auf einen guten Gedanken gebracht.' So denkend, ging er sachte zum Hause des Königs. Er durchbrach von unten die Wand, drang in das Schlafzimmer des Königs und bemerkte, dass viele kostbare Steine zerstreut um ihn her lagen. Er bemerkte ebenfalls, dass ein Affe in der Nähe des Königs sass und wachte. Bei seinem Anblick wurde der Dieb nachdenklich und fing an etwas auszusinnen. Plötzlich bemerkte er, dass einige Ameisen sich von der Decke herabliessen und dem Könige auf die Brust fielen. Der Affe sah das, war betrübt und dachte: ‚Aus Eifer für meinen König schlafe ich weder am Tage noch in der

Nacht, und sind denn diese es wert, ihn zu berühren? Ich werde ihnen das Todtenamt halten. Er zückte seinen Dolch, um auf der Brust des Königs die Ameisen zu zerhauen. Plötzlich rief ihm der kluge Dieb zu: ‚Was machst du?‘ sprang hinzu und hielt die Hand zurück, in welcher der Affe den Dolch hatte. Indessen erwachte der König und fragte den Dieb: ‚Wer bist du?‘ Jener antwortete: ‚O angebeteter König, ich bin ein Feind und wollte die Schätze des Königs rauben, und wenn ich sogar etwas genommen hätte, so hätte ich dem Könige doch keinen grossen Schaden zugefügt, aber ich habe soviel Verstand, zu begreifen, dass der König von Gott eingesetzt und für den Menschen eine unantastbare Person ist. Ich bin ein Feind, aber ich bin klug, und der Affe ist dein Freund, aber er ist dumm, es fehlte nicht viel, so wäre ein Unglück geschehen.‘ Als der König das hörte, dankte er Gott und sprach: ‚Wenn Gott will, so kann er einen Feind zum Freunde und einen Freund zum Feinde machen.‘

Sechstes Kapitel. Von der Eilfertigkeit und der darauf folgenden Reue.[1]

Gleich nach der Aufforderung des Königs Rai an den Vezier ‚Das Märchen von der Eilfertigkeit und der darauf folgenden Reue‘ zu erzählen und nach den sich daran schliessenden Betrachtungen über dieses Thema, findet sich im grusischen Texte eine Stelle, die darauf hinweist, dass der Uebersetzer nur einige Fabeln aus dem vorliegenden Originale übersetzt hat. ‚In diesem Kapitel waren viele Märchen, von denen folgendes über den Einsiedler berichtet‘, lautet die Anmerkung des Uebersetzers. Und hier ist auch das Märchen:

Es war einmal ein frommer Einsiedler, ein ausserordentlicher Asket. Gegen das Ende seines Lebens bekam er Lust zu heiraten. Er ging zu einem andern Einsiedler und fragte ihn: ‚Was sagst du dazu, dass ich heiraten will?‘ Jener antwortete: ‚Du thust recht, wenn

[1] Vgl. in der Uebersetzung des Herrn Attaja, Kap. x, ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung‘.

du heiratest. Wer heiratet, reinigt sich von seinen Sünden und bewahrt besser den Glauben; er wird reich und ihm wird ein lieber Sohn geschenkt. Nicht eher leuchtet das Licht der Zufriedenheit dem Manne, als bis er eine Frau im Hause hat, die ihm die Kerzen anzündet. Du gedenkst dein Glück zu begründen. Aber suche ein gutes Weib zu bekommen und unpassendes Gerede zu vermeiden.' Jener fragte: ,Was für ein Frauenzimmer muss man denn zum Weibe nehmen?' Dieser erwiderte: ,Nimm dir eine Frau, welche die meisten Kinder gebiert, ihren Mann standhaft liebt, Sünden und Tadel vermeidet. Wenn der Mann sich eine reine Braut heimführt, nehmen Tag und Nacht an Helligkeit zu. Eine gute Frau gibt jugendliche Kraft. Glücklich ist derjenige, der eine gute Frau hat! Eine gute Frau macht die Herzenswunden heilen.' Er fragte ihn: ,Welcher Frauen Freundschaft soll ich meiden?' Jener antwortete: ,Von dreierlei Frauen. Zu der ersten Art gehören verheiratete Frauen, die von ihren Männern durch den Tod derselben oder durch Scheidung getrennt sind. Eine solche Frau wird immer von der Erinnerung an den ersten Mann umschwebt. Zu der zweiten Art gehören Frauen mit reicher Mitgift: sie werfen diese oft dem Manne vor. Die dritte Art Frauen sind solche, die Krankheiten erdichten und verstellt zu ächzen anfangen, sobald der Mann in ihr Zimmer tritt. Eine solche Frau zu sehen, ist des Mannes Tod; eine böse Frau im Hause eines guten Mannes, macht dieses zur Hölle. Jener fragte, wie alt die Frau sein solle, die man wählen müsse.' Er antwortete: ,Sie muss jung und schön sein, damit der Mann sich mit ihr ergötze . . . .'

Nach diesen Worten bricht das Märchen ab, und man liest am Rande die Bemerkung: ,Im Originale (d. h. in der Abschrift) fehlte hier . . .'

15. Märchen, vom Rebhuhn erzählt.[1]

Man wollte einen Mann zum Richter machen, er aber weinte. Ein anderer sah ihn und sagte: ,(Sonderbar), warum weint er, wenn

[1] Ist in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA nicht vorhanden.

man sich freuen muss.' Jener antwortete: ‚Worüber soll ich mich freuen, — die Stunde meiner Verdammnis (zu ewigen Qualen) ist gekommen: wenn ein Kläger kommt und jemand fälschlich anklagt, wer von ihnen Recht und wer Unrecht hat. Man wird mich durch Bestechung zwingen ungerecht zu richten oder zu betrügen, oder es kann geschehen, dass jemand zwei-, dreimal klagt, und ich werde die Entscheidung seines Processes einem Anderen übertragen, und dieser wird ihn ungerechterweise kränken! Ich sehe aus dem Allen Schaden für mein Seelenheil voraus. Wenn ein Richter sich hat bestechen lassen, so unterscheidet er nicht mehr den Gerechten von dem Schuldigen, von ihm wird nur mehr Aergernis kommen, und im zukünftigen Leben wird ihm auch nichts Gutes zu teil werden. — Gott sei Dank, dass du kein Schacherer und kein ungerechter Richter bist; ich bin überzeugt, dass du richtig entscheiden wirst, und wer die Entscheidung unserer Klage nicht erfüllt, den ziehe zur Rechenschaft.' Darauf sagte die Katze: ‚Ersinnet keine Lüge aus gegenseitiger Feindschaft, redet die Wahrheit, rottet nicht aus dem Herzen das Gefühl der Gerechtigkeit aus, damit Gutes mit Gutem vergolten werde. Gross und Klein achtet höher als euch selbst und mit dem, was ihr nicht annehmen wollt, vergeltet auch nicht Anderen.' Die Katze sprach grusisch, alles in dieser Art arglistig und schlau; als sie sich getrauten ihr zu nahen, ergriff sie beide mit einer Bewegung der Pfote (e. Hand). Wie sie nach ihrem Fleische gierig gewesen war, so sättigte sie sich jetzt daran. Fasten und Seelenrettung unternahm sie in böser Absicht und zu Frevelthaten.

Dieses Märchen habe ich erzählt, um zu zeigen, dass man niemals einem Zänker und bösen Menschen trauen muss.

Ohne dieses Märchen fortzusetzen, kann man nach dem angeführten Anfange sehen, dass es ein Bruchstück einer unbeendeten Fabel ist, mit undeutlichem Inhalte und ohne Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung. Wenn man darnach urteilt, dass weiter darin des Eulenkönigs und der Krähe erwähnt wird, so lässt sich vermuten, dass sie sich an das VIII. Kapitel der Kalilag we-Dimnag anschliesst.

Ohne Zusammenhang erscheint dieses Bruchstück deshalb, weil vor demselben, wie die Anmerkung des Uebersetzers lautet, in der Abschrift, von welcher er die Copie genommen hat, eine bedeutende Lücke war. Diese Lücke hat auch das letzte Märchen beeinträchtigt, das in der georgischen Handschrift angeführt ist.

Ein textus ornatior der Anekārthadhvanimañjarī.

Von

Theodor Zachariae.

Die Anekārthadhvanimañjarī,[1] ein kleines homonymisches Wörterbuch, das dem Mahākṣapaṇaka zugeschrieben wird, gehört zu den Wörterbüchern, deren Ueberlieferung als sehr mangelhaft bezeichnet werden muss. Die Handschriften und Ausgaben weichen mit Bezug auf die Zahl der Kapitel,[2] die Zahl und die Reihenfolge der anekārtha sowie mit Bezug auf die Erklärung der einzelnen Wörter so stark von einander ab, dass es nicht leicht sein dürfte, das Werk in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen. Ein Commentar zur Anekārthadhvanimañjarī, der von unschätzbarem Werte sein würde, scheint nicht zu existieren. Ich selbst habe daher den früher gehegten Plan, eine neue Ausgabe des Werkes zu veranstalten, aufgegeben. Die folgenden Bemerkungen über die mir bekannten Ausgaben und Handschriften sollen nur einem zukünftigen Herausgeber die Arbeit erleichtern und zugleich auf eine interessante Erweiterung des Werkes aufmerksam machen.

Von den Ausgaben scheint die älteste die zu sein, die in dem *Catalogue of the Library of the India Office,* vol. II, part I (London

[1] Genaueres über dieses Werk findet man in meiner Abhandlung über die indischen Wörterbücher (in Bühlers *Grundriss* I, Heft 3 B) § 13. Im Folgenden kurz als ‚Grundriss' citirt.

[2] Die echte Anekārthadhvanimañjarī enthielt ohne Zweifel nur drei Kapitel, einen ślokādhikāra (Wörter, deren Erklärung einen ganzen śloka beansprucht), einen ardhaślokādhikāra und einen pādādhikāra.

1897), p. 4 angeführt wird. Sie erschien in Jeypore im Jahre 1851 und besteht aus eilf Blättern. Ich habe diese Ausgabe nie zu Gesicht bekommen. Wahrscheinlich ist sie nichts weiter als ein Abdruck einer vielleicht schlechten Handschrift. Es ist bekannt, dass die indischen Ausgaben von Sanskrittexten diesen Namen vielfach gar nicht verdienen. Eine zweite Ausgabe der Anekārthadhvanimañjarī ist im Dvādaśakośasaṃgraha enthalten, und zwar wie es scheint in einer doppelten Recension. Der Dvādaśakośasaṃgraha ist nämlich zweimal erschienen, einmal Benares 1865, und dann wieder Benares 1873 (s. *Grundriss* § 8, S. 17 und KLATT ‚Indische Drucke' *ZDMG*. 35, 197 unter Medinīkara). Die Ausgabe der Anekārthadhvanimañjarī von 1865 ist mir nicht bekannt; doch vermute ich, dass sie mit der von PAVOLINI[1] benutzten identisch ist. Wenigstens gibt PAVOLINI an, dass sein Exemplar ein viertes Kapitel, einen ekākṣarakośa, enthalte; dieses Kapitel fehlt aber in der mir vorliegenden Ausgabe von 1873. Wie weit die Ausgaben im Uebrigen von einander abweichen, kann ich nicht feststellen. Wer beide Ausgaben benutzen kann, wird vielleicht finden, dass sie sich nur in Bezug auf die Reihenfolge der Verse, nicht in den einzelnen Lesarten unterscheiden. Jedenfalls aber gilt das, was PAVOLINI S. 175 von seiner Ausgabe sagt: l'edizione di Benares è tutt' altro che corretta, ebenfalls von der mir vorliegenden.

Eine dritte — oder wenn man will vierte — Ausgabe ist im Saṃskṛtakośayugmam, Karācī 1867, enthalten (s. *Grundriss* §§ 8 und 13). Der Text besteht hier aus 211 śloka. Von einzelnen guten Lesarten abgesehn ist diese Ausgabe unbrauchbar. Nicht einmal die Wörter, um deren Erklärung es sich handelt (die anekārtha), sind immer richtig überliefert. So lautet die letzte Verszeile des ganzen Werkes: *makaraḥ komale kānte makaro yuddhasaṃghayoḥ*. Da der Halbvers zum pādādhikāra gehört, so müssen hier zwei verschiedene Wörter, nicht ein einziges Wort (*makara*), erklärt

---

[1] Due recensioni inedite dell' Anekārthadhvanimañjarī di Mahākṣapaṇaka: *Giornale della Soc. As. Italiana*, vol. v, p. 175—182. Vgl. dazu auch EGGELING, *Catalogue of the Skr. Mss. in the Library of the India Office*, p. 290 b.

werden. Mithin kann *makara* höchstens einmal richtig sein, entweder im ersten oder im zweiten pāda. Im ersten pāda ist aber wahrscheinlich *kamara*, im zweiten *samara* für *makara* einzusetzen.

Endlich ist die Anekārthadhvanimañjarī auch in der grossen Compilation von Borooah, dem Nānārthasaṃgraha, Calcutta 1884, enthalten (*Grundriss* § 8). Auch von dieser Ausgabe — wenn man sie mit diesem Namen bezeichnen will — ist nicht viel Gutes zu sagen. Ich komme darauf zurück.

Wenden wir uns jetzt zu den Handschriften. Eine ganze Anzahl von Handschriften führt Aufrecht im *Cat. Cat.* I, 19. II, 4 auf. Indessen von diesen Handschriften sind nur wenige so ausführlich beschrieben worden, dass man sich ein genaues Bild von ihrer Beschaffenheit machen könnte.[1] Eine Ausnahme bilden die Berliner und die Londoner Handschriften. Vgl. über die Berliner Handschriften Webers *Verzeichniss* II, S. 254 ff. und P. E. Pavolini, *Giorn. della Soc. As. Italiana* v, 175—182. Pavolini, der sich durch die Mitteilung der Varianten ein Verdienst erworben hat, fällt über diese Hss. kein günstiges Urteil. Die Londoner Hss. sind sorgfältig beschrieben in Eggelings *Catalogue*, p. 290 f. Nach den von Eggeling gegebenen Auszügen zu urteilen, scheint die Hs., die er an die Spitze gestellt hat (Nr. 1029), recht gut zu sein.[2] Dies schliesse ich aus der Fassung des vorletzten pāda:

kamaraḥ komale kāmye.

Dass der anekārtha (*kamara*) hier richtig überliefert ist, ergibt sich für mich aus der Uṇādigaṇavivṛti des Hemacandra 397, wo *kamara* mit *komala* und *kānta* (ausserdem mit *mūrkha*, *kārmuka* und *caura*) erklärt wird. Ich glaube nicht, dass sich diesem Zeugniss gegenüber die Lesarten der Ausgaben und der bisher genauer beschriebenen Hss. werden aufrecht erhalten lassen. Die Berliner Hss. bei Weber *Verz.* II, 255 bieten *makāraḥ komale kāṃte* und *sukaraḥ*

---

[1] Von der Handschrift ‚Jac. 696' bei Aufrecht I, 19, a vermag ich nach früher gemachten Notizen anzugeben, dass sie 94 + 67 + 19 = 180 śloka enthält.

[2] Falsch ist z. B *aṅge* II, 2. Man corrigiere *aṭṭe*.

komale kāvye;[1] die Karācī-Ausgabe hat *makaraḥ komale kānte* (wie bereits oben angeführt); die Ausgabe im Dvādaśakośasaṃgraha (von 1873) III, 23 *makaraḥ komale kāvye;* am weitesten von der ursprünglichen Lesart entfernt sich BOROOAH S. 461 *sugamaḥ komale kāvye* (!). BOROOAH hat, ausser der Ausgabe im Dvādaśakośasaṃgraha, nicht weniger als vier Hss. für seine Compilation zu Rate gezogen. Aber entweder waren seine Hss. ungenügend — dann hätte er besser gethan, die Anekārthadhvanimañjarī von seiner Compilation ganz auszuschliessen —; oder er hat seine Quellen ohne die nöthige Kritik benutzt (vgl. *GGA.* 1885, S. 370 ff.). Jedenfalls würde sich ein europäischer Herausgeber niemals so schlimme Fehler zu Schulden kommen lassen, wie sie BOROOAH, nur zu oft, begangen hat. Er lässt den Mahākṣapaṇaka auf S. 118 *kaivarta* mit *kaivarta* erklären. Das ist unmöglich richtig;[2] sagt doch BOROOAH selbst, Notes p. 20, dass ‚the same word is not used in explaining'. Auf S. 456 lesen wir: *sāyakau vāṇamārgaṇau.* Das hiesse also: *sāyaka* bedeutet ‚Pfeil' und ‚Pfeil'. Der Lexikograph will aber dem Worte *sāyaka* zwei verschiedene Bedeutungen beilegen. Richtig daher die Karācī-Ausgabe III, 19: *sāyakāv asimārgaṇau.* Unter *vaṃśa* S. 367 führt BOROOAH zwei Citate aus der Anekārthamañjarī an. Das erste lautet:

Merau vṛkṣaviśeṣe ca vaṃśaśabdas tu kārmuke.

Man setze *marau* für *Merau* und *dhanva(n)* für *vaṃśa* ein und stelle das Citat unter *dhanvan* S. 214. Das Citat *śrīkaṇṭhaḥ sthāvaraṃ sthāṇuḥ* unter *śrīkaṇṭha* S. 435 muss unter *sthāṇu* S. 471 gestellt werden (richtig EGGELING, *Cat.* 290 b, 1 *śrīkaṇṭhasthāvarau sthāṇū*). Für *harau vajramaheśvarau* S. 477 ist *hīrau vajra°* zu lesen. Das Citat gehört also unter *hīra* S. 482.

Ich wende mich jetzt zu vier Handschriften, die bis jetzt noch nicht genauer beschrieben worden sind. Ich liess sie mir vor einiger Zeit aus Puna kommen, in der Hoffnung, dass sie für eine neue Aus-

---

[1] Ich weiss nicht, warum PAVOLINI, S. 178 diese Varianten nicht gegeben hat.

[2] Man lese bei BOROOAH: *dhīvare 'pi ca kaivartaḥ.* Vgl. PAVOLINI, S. 178, Z. 10.

gabe der Anekārthadhvanimañjarī von wesentlichem Nutzen sein würden. Es sind die Hss.: Nr. 329 der Sammlung von 1875—76, Nr. 270 der Sammlung von 1880—81, und Nr. 843 und 839 der Sammlung von 1887—92. Die erste Hs., Nr. 329, stammt aus Kaschmir. Sie ist in Śāradāschrift, auf Papier, geschrieben und umfasst — nach meiner Rechnung — im Ganzen 164 śloka. Da nun unser Werk in den Unterschriften der einzelnen Kapitel als Kāśmīrāmnāya[1] bezeichnet wird, so sollte man meinen, dass eine aus Kaschmir stammende, in dem eigentümlichen kaschmirischen Alphabet geschriebene Hs. einen korrekten, zuverlässigen Text bieten müsste. Das ist aber keineswegs der Fall. Ja noch mehr. Es findet sich einmal *kalpa* für das richtige *kalya* geschrieben. Danach scheint es fast, als habe der Schreiber eine Devanāgarī-Vorlage gehabt: im Devanāgarī können *kalpa* und *kalya* leicht verwechselt werden, in der Śāradāschrift ist eine Verwechslung der Gruppen *lp* und *ly* nahezu unmöglich. Ist aber die Hs. von einer Devanāgarīhandschrift abgeschrieben, so kann sie auf keine besondere Beachtung unsererseits Anspruch erheben. Im Uebrigen verweise ich auf Bühler's *Detailed Report*, p. xxi. cxl.

Nr. 270 (Kielhorns *Report*, Bombay 1881, p. 66) trägt das Datum Saṃvat 1568 und umfasst, nach der Zählung der Handschrift, 94 + 87 + 19 = 200 śloka. Am Rande der Blätter werden Korrekturen und Varianten gegeben. Wie bei einer Hs. älteren Datums zu erwarten, ist hier der Text in leidlich korrekter Gestalt überliefert. Doch finden sich zumal auf den letzten Blättern eine ganze Anzahl von augenfälligen Fehlern.

Nr. 843 ist eine moderne, sehr fehlerhafte, durchaus wertlose Handschrift. Es lohnt nicht, eine nähere Beschreibung davon zu

[1] Vgl. Bhandarkar, *Report* für 1882—83, p. 11: the work is referred to the Kāśmir āmnāya or Kāśmir literature. Dazu bemerkt Bühler *Ind. Ant.* xiv, 63: The remarks (p. 11) on the Anekārthadhvanimañjarī of Mahākṣapaṇaka (Class. vii, Nr. 199) might have been completed by a reference to my Kaśmīr Report, p. 76, and to the Kaśmīr MS., Nr. 329 of 1876—77. It would thereby have become evident that the work really belongs to the Kāśmīraka āmnāya.

geben. Nur das sei bemerkt, dass der Text hier in einer erweiterten Gestalt [1] vorliegt. Im ersten Kapitel umfasst die Erklärung eines anekārtha in der Regel zwei śloka! Auf dem Umschlag der Hs. wird 327 als die Gesamtzahl der śloka angegeben. Nach PETERSON, *Fourth Report*, List of MSS. p. 32, soll der Text mit einer *ṭippaṇī* versehen sein. Diese *ṭippaṇī* besteht jedoch nur aus allerdings zahlreichen, aber unbrauchbaren Glossen.

Nr. 839 enthält ebenfalls eine Erweiterung der ursprünglichen Anekārthadhvanimañjarī, eine Erweiterung, die es wohl verdient, etwas näher ins Auge gefasst zu werden. Es handelt sich für uns darum, die Quellen bloszulegen, aus denen der Compilator geschöpft hat, und die Art und Weise, wie diese Quellen benutzt worden sind, kennen zu lernen.

Die Hs. umfasst 39 Blätter [2] und ist sehr schön und deutlich geschrieben. Hie und da finden sich kleinere Lücken. Das Werk heisst in den Unterschriften der einzelnen Kapitel: Anekamañjarī oder Anekadhvanimañjarī. Der Name des Mahākṣapaṇaka wird nirgends genannt. Auch der Compilator des vorliegenden Textes nennt sich nicht. Ich bezeichne ihn kurz als den Compilator oder Anonymus. Dass er ein Jaina war, liegt auf der Hand. Es ergibt sich z. B. daraus, dass er *niśītha* = *Jainasiddhānta* setzt.

Der Text ist durchweg mit sehr zahlreichen, zwischen den Zeilen stehenden Glossen in Sanskrit oder bhāṣā versehen. Die an-

---

[1] Auch andere Wörterbücher haben sich Erweiterungen gefallen lassen müssen. Es gibt oder gab einen Bṛhadamarakośa, einen Bṛhadabhidhānacintāmaṇi, eine Bṛhaddhārāvalī; vgl. AUFRECHT, *Cat. Oxon.* 185 ff. 191 b; *ZDMG.* 28, 115. Eine Erweiterung (un ampliamento, PAVOLINI S. 181) der Anekārthadhvanimañjarī scheint auch in der Hs. vorzuliegen, die in den *Notices of Skr. MSS.* IV, 28 kurz beschrieben wird: die Zahl der śloka soll 436 betragen. Aber ist dieser Angabe zu trauen? Auffällig ist jedenfalls, dass der dritte adhikāra nur aus 34 śloka besteht: genau so viel śloka hat die Benares-Ausgabe (PAVOLINI S. 176). Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, dass die Anekārthamañjarī nach den *Notices* IV, 28 ‚a vocabulary of Synonyms' ist!

[2] Die letzte Seite (39 b) der Handschrift enthält den Anfang des Śabdabhedaprakāśa.

ekārtha sind hinter den Versen oder Versteilen, worin sie erklärt werden, ausgehoben. Ausserdem findet sich ein Verzeichniss der anekārtha auf dem Rande der meisten Blätter. Diese kleinen Indices sind aber wenig zuverlässig.

Die Handschrift beginnt mit dem Jainadiagramm und zwei Einleitungsversen, die wörtlich so lauten:

> *Oṃ namaḥ Śāradāyo* (*°yai*) *sāradāyai natātmanām* |
> *yatprasatteḥ sumūrṣopi labhate rājahaṃsatām* ‖ 1 ‖
> *śabdāmbhodhir yato 'nantaḥ kutopy āgamasaṃbhavāt* |
> *svānumānaikamānāya tasmai vāgātmane namaḥ* ‖ 2 ‖

Von diesen zwei Versen abgesehen, umfasst das Werk — nach meiner Berechnung — 640 śloka. Im ersten Kapitel nehmen einige Wörter für ihre Erklärung mehr als einen śloka ($1^1/_2$—2 śloka) in Anspruch. Die Zahl der anekārtha beläuft sich auf 1109. Doch ist zu bemerken, dass einige von diesen anekārtha (etwa ein Dutzend) zweimal, an verschiedenen Stellen des Werkes, erklärt werden, wobei der Compilator teils derselben Quelle, teils verschiedenen Quellen folgt.[1] Es sei schon hier auf die Nachlässigkeit und Unachtsamkeit, womit der Compilator gearbeitet hat, aufmerksam gemacht.

Drei Hauptquellen sind es, die der Compilator für sein Machwerk excerpiert hat. Zunächst die Anekārthadhvanimañjarī. Aus diesem Werke stammen 274 anekārtha nebst ihren Erklärungen. Doch ist diese Berechnung nur annähernd richtig, da es in einigen Fällen nicht ganz klar ist, welcher von seinen Quellen sich der Compilator angeschlossen hat. Das erste Kapitel enthält von diesen 274 Wörtern: 88, das zweite: 125, das dritte: 61 Wörter. Danach lässt sich der Umfang des MS. der Anekārthadhvanimañjarī, das dem Compilator vorlag, wie folgt berechnen: Kap. I enthielt 88, Kap. II rund 62, Kap. III rund 15 śloka; das ganze MS. bestand demnach aus 165 śloka (vgl. die Tabelle bei PAVOLINI S. 176). In Wirklichkeit

---

[1] So erklärt er *kamara* II, 24 (*kamaraḥ kāmuke mūrkhe komale kāntacaurayoḥ*) und dann wieder III, 9 (*kamaro mṛdukāmyayoḥ*). Die Quellen für diese beiden Artikel ergeben sich aus meinen Ausführungen oben S. 327.

dürfte der Umfang des MS. grösser gewesen sein. Der Compilator hat von den Wörtern, die ihm in seinem MS. vorlagen, einige (soviel ich sehe) ganz ausgelassen, einige hat er, aus unbekannten Gründen, im Anschluss an andere Quellen erklärt. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, dass das MS. des Compilators nicht mehr und nicht weniger śloka enthielt als die meisten der bekannten MSS. und Ausgaben, also gegen 200 śloka.

Die einzelnen Kapitel beginnt der Compilator immer mit den Wörtern, die er der Anekārthamañjarī entnahm, wobei er auch die Reihenfolge der Wörter, wie sie in diesem Werke vorliegt, ziemlich genau innehält:[1] nur werden die Wörter der Anekārthamañjarī beständig von Wörtern unterbrochen, die aus anderen Quellen stammen. So beginnt Kap. 1 mit der Erklärung von *śiva gaurī hari madhu kṣudra vāha hāra jīva bhāva hasra kutha mīra kutapa kilviṣa go*. Von diesen Wörtern sind vier (*jīva hasra mīra kilviṣa*) anderen Quellen entlehnt — den Quellen, die wir alsbald kennen lernen werden.

Wie man schon aus der eben angeführten Wortreihe sehen kann, ist bei dem Compilator von einer rationellen Anordnung der Wörter keine Rede. Wie es scheint, wollte er sein Original, in dem die Wörter nur nach dem Umfang ihrer Erklärung geordnet sind, nachahmen oder gar übertrumpfen. Es ist schlechterdings nicht abzusehen, weshalb er z. B. *mīra* zwischen *kutha* und *kutapa* gesetzt hat.

Wie verhält sich nun der Anonymus im Einzelnen zu seinem Original? Kann man sein Machwerk für eine kritische Ausgabe der Anekārthamañjarī verwerten? — Bei den meisten Wörtern hat er die Erklärungen unverändert aus seinem Original herübergenommen. Doch finden sich auch allerhand Abweichungen, und von diesen Abweichungen gehen einige weit über das hinaus, was man Varianten

[1] Da die Reihenfolge der Wörter in den Ausgaben und MSS. der Anekārthamañjarī schwankt, so ist es schwer zu sagen, wieweit der Anonymus von der Anordnung der anekārtha in seinem MS. abgewichen ist. Sicher ist nur, dass die Kapitel in seinem MS. der Reihe nach mit *śiva, vapra* und *rājan* begannen, und wahrscheinlich ist es, dass sie mit den Wörtern *guru, sūda* und *samara* endigten; vgl. MS. Nr. 1029 in EGGELINGS *Catalogue* p. 290.

zu nennen pflegt. Irre ich nicht, so hat der Anonymus die Angaben seines Originales öfters durch Entlehnungen aus anderen Quellen ergänzt und erweitert. Wie weit er sich zuweilen von seinem Original entfernt, mögen zwei Beispiele zeigen. Der Artikel *kośa* lautet bei Borooah S. 120 nach der Anekārthamañjarī:

dravye 'pi parivāre 'pi kṛpaṇe 'pi ca kośavāk.

Hierfür liest die Punaer Hs. Nr. 270 richtig:

dravye 'siparivāre 'pi kriyāpāne[1] *ca kośavāk.*

Bei dem Anonymus aber lautet der Artikel *kośa* wie folgt:

kriyāpāne 'pi kośaḥ syād bhāṇḍāgāre 'sipatrake (so!) |
sanidrakamale kośaḥ smṛtaḥ śāstravicārakaiḥ ||

Wie man sieht, ist der ursprüngliche Artikel[2] hier so stark verändert, dass man zweifeln kann, was für einer Quelle sich der Anonymus angeschlossen hat. Nur der eigentümliche Ausdruck *kriyāpāna* scheint den Ursprung des Artikels noch zu verraten. Man vergleiche ferner den Artikel *palāśa* bei Borooah S. 256

vṛkṣapatre palāśaṃ syāt palāśo rākṣasaḥ smṛtaḥ |
palāśo harito varṇaḥ palāśo pāśa ucyate ||

mit der Fassung bei unserem Anonymus:

palāśo rākṣase māṃsabhakṣake sadane[3] *mataḥ* |
nīlavarṇe brahmavṛkṣe palāśaḥ patrapāśayoḥ ||

Angesichts der starken Veränderungen, die sich der Anonymus, wie es scheint, gestattet hat, ist bei der Benutzung seines Machwerks jedenfalls Vorsicht geboten.

Die beiden anderen Quellen, die der Anonymus excerpiert hat, sind zwei Werke des Hemacandra: der Anekārthasaṃgraha und die Uṇādigaṇavivṛti (*Quellenwerke der altindischen Lexikographie,*

---

[1] *kriyāpāna* = *divya* bei anderen Lexikographen; ein best. Gottesurteil. Vgl. *daivikī kriyā* bei Jolly, *Recht und Sitte* (1896) S. 144.

[2] Zu beachten ist, dass der Artikel *kośa* in der Anekārthamañjarī im zweiten, beim Anonymus aber im ersten Kapitel steht.

[3] Glosse: *gṛha.* Die richtige Lesart ist aber ohne Zweifel *chadane.*

Bd. I. II. Wien 1893. 1895). Aus dem ersten Werke stammen, nach meiner allerdings nur annähernd richtigen Zählung, 410 anekārtha, aus dem zweiten: 417; zusammen 827. Rechnen wir hierzu die 274 Wörter, die der Compilator aus der Anekārthamañjarī genommen hat, so erhalten wir als Gesamtzahl der Wörter, die aus den erwähnten drei Hauptquellen stammen, 1101. Die Gesamtzahl der Wörter in dem Lexikon des Compilators beträgt aber 1109. Mithin bleibt noch ein kleiner Rest. Dieser kleine Rest verteilt sich auf verschiedene, mir teils bekannte, teils bis jetzt unbekannte Quellen. (Siehe unten.)

Über die Stellung der Hemacandra-Wörter (um sie kurz so zu bezeichnen) in den einzelnen Kapiteln ist zu bemerken, dass die kleinere Hälfte im Anfang der Kapitel zwischen die Wörter, die der Compilator der Anekārthamañjarī entnahm, eingeschoben ist (vgl. oben S. 332); die grössere Hälfte der Hemacandra-Wörter findet man am Schluss der einzelnen Kapitel zusammengestellt. Im Übrigen ist die Anordnung der Wörter so schlecht als möglich. Der Compilator hat sie offenbar absichtlich durcheinander geworfen. Allerdings finden sich öfters kleine Gruppen von Wörtern, die insofern zusammengehören, als sie mit denselben Consonanten endigen oder mit denselben (Uṇādi-) Suffixen gebildet sind: aber ebenso häufig sind die Stellen, wo Wörter aufeinander folgen, die, soweit ich sehe, nicht das Geringste miteinander zu thun haben. Kurz, ohne einen nach europäischer Art gefertigten index verborum ist es unmöglich, in dem Lexikon des Compilators ein Wort aufzufinden. Um einen Begriff von der Unordnung zu geben, die in der Compilation herrscht, führe ich die 12 Wörter auf, die im II. Kapitel, śloka 111—116 erklärt werden:

111. *jalagulma*, erklärt im Anschluss an Hem. Anek. 4, 217
tamaka „ „ „ „ Hem. Uṇ. 27, Comm.
112. *ṛjīka*[1] „ „ „ „ Hem. Uṇ. 48, Comm.
kaśya[2] „ „ „ „ Hem. Anek. 2, 339 f.

[1] Von Hemacandra mit *vajra*, *bala* und *sthāna* erklärt; der Anonymus gibt nur die letzten beiden Bedeutungen.

[2] Dieses Wort wird noch einmal (III, 5) im Anschluss an die Anekārthamañjarī erklärt: *madyāśvamadhyayoḥ kaśyam*.

113.	*hīra*,[1]	erklärt im Anschluss an Hem. Anek. 2, 462
	īṣma[2]	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 340, Comm.
114.	*bhṛṅga*	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 94, Comm.
	lavānaka	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 71, Comm.
115.	*siṃghāna* (so!)	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 71, Comm.
	hibuka	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 57, Comm.
116.	*nara*	„ „ „ „ Hem. Anek. 2, 423
	ulka (masc.!)	„ „ „ „ Hem. Uṇ. 26, Comm.

Was die Worterklärungen betrifft, so hat sie der Compilator nicht immer ganz wörtlich aus den Werken des Hemacandra entlehnt. Da die Artikel des Compilators immer entweder einen śloka, oder einen ardhaśloka, oder einen pāda ausfüllen mussten, so waren allerlei Veränderungen der Originalartikel unerlässlich; um so mehr, als die Erklärungen der Uṇādiwörter bei Hemacandra in Prosa abgefasst sind. Daher finden wir denn, dass der Compilator Wortbedeutungen umstellt, dass er Synonyma einsetzt, z. B. *vāta* für *samīraṇa* oder *sūrya* für *āditya* (oder umgekehrt), endlich dass er, wenn nötig, reichlichen Gebrauch von Flickwörtern (*pādapūraṇa*) und versfüllenden Phrasen macht (vgl. *Grundriss* S. 4 f.). Dies sind jedoch Abweichungen rein äusserlicher Natur. Es kommt aber auch vor, dass der Compilator Bedeutungen auslässt, die er bei Hemacandra vor sich gehabt haben muss, oder dass er neue hinzufügt; es finden sich auch wirkliche Varianten. Wie sollen wir uns nun den letztgenannten Abweichungen gegenüber verhalten? Sollen wir dem Compilator Glauben schenken? Sollen wir die fast ganz sicher stehenden, in zuverlässigen Ausgaben vorliegenden Texte des Anekārthasaṃgraha und der Uṇādigaṇavivṛti nach seinen Aufstellungen corrigieren, sollen wir das, was bei ihm neu ist, für die Zwecke der indischen Lexikographie verwerten?

Die Compilation unseres Anonymus macht durch die Art, wie die Wörter erklärt werden (z. B. durch die Wiederholung des

[1] Hemacandra erklärt *hīrā* mit *pipīlikā*, der Anonymus mit *kīṭikā*.

[2] Den drei Bedeutungen, die Hemacandra dem Worte *īṣma* in der Uṇādigaṇavivṛti zuschreibt, fügt der Anonymus noch eine vierte, *dāna*, hinzu.

anekārtha: s. *Grundriss* S. 13), besonders aber durch die mangelhafte Anordnung der Wörter einen allerdings ziemlich altertümlichen Eindruck. Und so mag es sein, dass der Anonymus seine Landsleute getäuscht hat. Vor der europäischen Kritik jedoch halten die meisten seiner Aufstellungen — die Varianten und die neuen Bedeutungen — keinen Stand. Wir müssen dem Anonymus das grösste Misstrauen entgegenbringen. Denn wenn wir sein Werk genauer prüfen, so finden wir, dass er sehr grobe Fehler[1] begangen, dass er seine Quellen ohne Verständniss und mit einer unglaublichen Nachlässigkeit benutzt hat. So zieht er Bedeutungen zu Wörtern, zu denen sie gar nicht gehören. Er erklärt z. B. *catura* mit *syandana, vṛkṣa, vidagdha* und *netragocara.* Die Bedeutung *vidagdha* ist richtig (vgl. Hem. Uṇ. 423 Comm.); auch die Bedeutung *netragocara* wird anderwärts überliefert (s. BÖHTLINGK); aber wie in aller Welt kommt der Anonymus zu den Bedeutungen ‚Wagen' und ‚Baum'? — Die Quelle ist unstreitig Hem. Anek. 3, 546 *caṅkuraḥ syandane vṛkṣe caturo netragocare.* Hier aber gehören die Bedeutungen *syandana* und *vṛkṣa,* da sie vor *catura* stehen, natürlich zu dem vorhergehenden anekārtha, zu *caṅkura.* Ferner wirft der Anonymus ähnlich klingende Wörter durcheinander. So z. B. *aṅga* und *iṅga, ukhā* und *uṣā* (*uṣā* wird mit *sthālī,* Topf, erklärt!), *carman* und *carmin, tata* und *tāta, pakti* und *bhakti* (!), *pulaka* und *pulāka, māṣa* und *meṣa, sūri* und *starī.*[2]

Um die Art zu kennzeichnen, wie der Anonymus gearbeitet hat, will ich noch drei seiner Fehler besonders hervorheben. III, 43 (44 MS.)

---

[1] Die meisten dieser Fehler lassen sich nur unter der Voraussetzung erklären, dass der Anonymus die genannten Werke des Hemacandra wirklich vor sich gehabt hat. Die Annahme, dass er die Quellen des Hemacandra benutzt haben könnte, ist meines Erachtens gänzlich ausgeschlossen.

[2] II, 94 *sūris tṛṇanadīśayyādhūmācāryeṣu vāride* vgl. Hem. Uṇ. 711 unter *starī* und 693 unter *sūri.* Nur die Bedeutung *ācārya* gehört zu *sūri,* die andern Bedeutungen gehören zu *starī.* Eine Confusion wie die vorliegende durfte dem Anonymus nicht passieren, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Silben *sū°* und *sta°* in der Schrift leicht zu verwechseln sind. Wahrscheinlich gehörte der Anonymus zu jener Klasse von Jaina Yatis, über deren mangelhafte Kenntniss des Sanskrit BÜHLER bei WEBER, Pañcadaṇḍachattraprabandha S. 102 gesprochen hat.

wird *śāli* wie folgt erklärt: *vrīhau śālis tathā nṛpe.* Die Erklärung von *śāli* mit *vrīhi* ist nicht falsch, wenn auch etwas ungenau; Böhtlingk sagt unter *śāli*: Reis und verwandte Körnerfrucht (der besten Art). Was *śāli* = *nṛpa* betrifft, so lässt sich diese Erklärung ebenfalls rechtfertigen; *śāli* ‚ein König' wäre die Kurzform von Śālivāhana, oder, wie sich ein Inder ausdrücken würde, *śāli* kann *Bhīmasene Bhīmavat* für Śālivāhana gebraucht werden. Nun steht aber *śāli* beim Anonymus mitten in einer Gruppe von Wörtern, die alle mit dem Suffixe *i* gebildet sind (Hem. Uṇ. 606 ff.). Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Commentar zu Hem. Uṇ. 618 die Quelle des Anonymus gewesen ist. Hier aber wird *śāli* ganz richtig mit *vrīhirāja* (vgl. *vrīhiśreṣṭha* bei Böhtlingk) erklärt. Dieses *vrīhirāja* hat der Anonymus als zwei Bedeutungen (*vrīhi* + *rājan* oder *nṛpa*) angesehen.

Hemacandra Uṇ. 522 lehrt die Bildung der Wörter *paliva* und *saciva* und erklärt sie im Commentar wie folgt: *palivo goptā* ‖ *sacivaḥ sahāyaḥ.* Daraus macht der Anonymus II, 163

śacive ca sahāye ca palimbo (so) *goptari smṛtaḥ.*

Das schlimmste Versehen aber, das dem Anonymus passiert ist, findet sich, soweit ich gesehen habe, unter dem Worte *purūravas* II, 220. Dieses Wort erklärt Hemacandra Uṇ. 976 mit *rājā yam Urvaśī cakame* ‚der König, den die Urvaśī liebte'. Wir trauen unseren Augen nicht, wenn wir beim Anonymus folgende Erklärung finden:

purūravāḥ smṛto rājñi paśau ca vaśini smṛtaḥ |

Es ist also klar, dass er bei Hemacandra *paśur vaśī* statt *yam Urvaśī* gelesen und *cakame* ganz übersehen hat. Sollte das MS. des Uṇādigaṇasūtra, das dem Anonymus vorlag, wirklich so schlecht gewesen sein und die Lesart *paśur vaśī* enthalten haben? Viele von den Fehlern, die der Anonymus gemacht hat, wäre ich allerdings geneigt, mit der schlechten Beschaffenheit seiner MSS. zu entschuldigen.[1]

---

[1] Man wolle auch nicht vergessen, dass sich indische Gelehrte in neuerer und neuester Zeit die gröbsten Fehler bei der Benutzung der alten Kośa haben zu Schulden kommen lassen, — Fehler, die zum Teil ebenfalls auf die schlechte Beschaffenheit der MSS. zurückzuführen sind; siehe meine *Beiträge zur indischen*

Wenn er z. B. *marmarī*, das sonst nur die Bedeutung Pinus Deodora erhält, in folgender Weise erklärt:

mayūrake marmarī syāt pītadāruṇi marmarī |
apāmārge marmarī ca vicūḍākhyauṣadhepi ca,

so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass er im Anekārthasaṃgraha 3, 586 *mayūrake* wirklich vor sich gehabt hat. Hier heisst es aber:

marmarī pītadāruṇi |
mayūraḥ kekicūḍākhyauṣadhe 'pāmārgakekinoḥ;

mit *mayūra* beginnt ein neuer Artikel.

Der Anonymus und die Uṇādigaṇavivṛti. — Mit dem, was ich bisher angeführt habe, ist die Nachlässigkeit des Anonymus, wie ich denke, genügend beleuchtet worden. Man wird nicht geneigt sein, ihm in den zahlreichen Fällen, wo er von seinen Quellen abweicht, Glauben zu schenken. Dennoch wäre es möglich, dass er hie und da bessere oder richtigere Lesarten, als wir in den vorliegenden Ausgaben seiner Quellen finden, überliefert hat. Dies gilt namentlich mit Bezug auf die Uṇādigaṇavivṛti, wo die Worterklärungen in Prosa gegeben werden, also nicht durchs Metrum gesichert sind. Ich gestatte mir daher, noch eine kleine Zahl von Differenzen zwischen der Uṇādivivṛti und dem Anonymus mitzuteilen.

II, 164 wird *aruṣa* mit *gataroṣa, prāṇa* und *aśva* erklärt; bei Hem. Uṇ. 557 heisst es: *aruṣo vraṇo haya ādityo varṇo roṣaś ca.* Ist hier *varṇo 'roṣaś ca* zu schreiben? III, 59 *apuṣo 'gresare ruji* weicht ganz ab von Uṇ. 559 *apuṣo 'gniḥ sarogaś ca.* Nach II, 188 ist *giraṇa* = *anvācaya* (Glosse: *kriyādvayakara*), nach Uṇ. 188 = *ācārya.* Ebenda 505 wird *padva* unter Anderem mit *ratha* und *vāyu* erklärt; der Anonymus II, 163 hat für diese beiden Bedeutungen *manoratha* ‚Wunsch'. Hemacandra Uṇ. 547 setzt *aviṣa* unter Anderem = *rājan*; der Anonymus hat dafür *ratnaśaila* (Glosse : *Meru-*

Lexikographie S. 12 ff., G. G. A. 1885, S. 370 ff.; auch die Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa S. 7 f.

giri). Die Erklärung von *parṇasi* II, 91 mit *ghūka*, und die von *kumula* II, 156 mit *candra* weisen darauf hin, dass der Anonymus bei Hem. Uṇ. 709 *ulūka* statt *ulūkhala*, und Uṇ. 487 *śaśī* statt *śiśuḥ* gelesen hat. Zuweilen stimmen die Abweichungen beim Anonymus mit den Varianten in der Ausgabe von KIRSTE S. 161 ff. überein. III, 41 ist *namasa* = *caitra*, nicht *vetra*, vgl. Uṇ. 569 v. l.; die Variante *vyādhināśa* Uṇ. 22 am Schluss findet sich auch beim Anonymus s. v. *vīka*; die Erklärung von *tapus* mit *putra* II, 216 stimmt zu Uṇ. 997 v. l.

Zusätze und neue Bedeutungen. — Wie bemerkt wurde, hat der Anonymus die Artikel nicht immer unverändert herübergenommen. Insbesondere macht er öfters Zusätze. So ergänzt er wohl die Angaben des Anekārthasaṃgraha durch die Angaben der Uṇādigaṇavivṛti, oder umgekehrt. Auch den Abhidhānacintāmaṇi des Hemacandra scheint er hie und da benutzt zu haben. Indessen viele von den neuen Bedeutungen gehen sicher auf Missverständnisse und Verwechslungen zurück, manche mögen auch der Phantasie des Compilators entsprungen sein.[1] Es lohnt daher nicht, eine Liste der neuen Bedeutungen zu geben, wie es mir überhaupt nicht darum zu thun ist, die Masse der unsicheren oder falschen Wortbedeutungen in unseren Sanskritwörterbüchern noch zu vermehren. Es liegt mir nur ob, an einigen Beispielen zu zeigen, dass sich unter den neuen Bedeutungen die der Compilator gibt, auch richtige oder anderwärts belegbare finden, und schliesslich darauf hinzuweisen, dass der Compilator ausser den genannten drei Hauptquellen auch noch andere benutzt haben könnte.

Das Wort *gada*[2] soll auch *kuṣṭha*, Costus speciosus, bedeuten. Ich kann diese Angabe bei keinem anderen Lexikographen finden. Dass sie aber nicht falsch ist, beweisen die Namen *gadākhya* und

---

[1] Ueber die 'arbitrary significations' der Uṇādiwörter spricht AUFRECHT in der Vorrede zum Ujjvaladatta, S. XI f.

[2] Das MS. hat *gadaḥ Kṛṣṇānuje roge* (= Hem. Anek. 2, 222) *kuṣṭhe rogahare gade* (sic). Gehört *rogahare* als Apposition zu *kuṣṭhe*? — Es ist nicht unmöglich, dass dem Artikel *gada* des Anonymus ein Missverständniss zugrunde liegt.

gadāhva für den Costus (siehe BÖHTLINGK). II, 191 erklärt der Anonymus *niśītha* im Anschluss an Hem. Uṇ. 228 mit *ardharātri* (so) und *pradoṣa*, lässt die von Hemacandra ebenfalls gegebene Bedeutung ‚Nacht' fort und fügt hinzu, *niśītha* sei ein Jainasiddhānta (Glosse: *niśīthanāmacchedagranthaḥ*). Die Angabe ist richtig. Bekanntlich ist das *nisīhajjhayaṇam* eines der heiligen Bücher der Jaina, das erste unter den sogenannten Chedasūtra. Ohne Zweifel haben wir hier eine eigene Zuthat des Anonymus vor uns. II, 195 wird *dhruva* wie folgt erklärt:

nāśāgre (so) *grahabhedepi dhruvo niścitanityayoḥ.*

Die beiden letzten Bedeutungen werden — neben mehreren anderen, die der Anonymus ganz fortlässt — auch in verschiedenen Kośa überliefert. Aber woher mögen die Bedeutungen ‚Nasenspitze' und ‚eine Art Graha' (BÖHTLINGK s. v. *dhruva* 2) *i* und 1) *a*) stammen? — Unter den elf Bedeutungen, die der Anonymus dem Femininum *śyāmā* zuschreibt, fällt die Bedeutung Durgā auf, die ich in keinem anderen Kośa finden kann (*śyāmā* ‚eine Form der Durgā' BÖHTLINGK). — Unter dem Worte *dāya* überliefert der Anonymus, statt der Bedeutung *dāna* ‚Gabe' bei Hemacandra und Andren, die Bedeutung *pāśakakhelana* ‚Würfelspiel'. In dieser Bedeutung scheint *dāya* im Pañcadaṇḍachattraprabandha[1] vorzuliegen; s. WEBER's Ausgabe dieses Werkes, S. 13, N. 12. — Unter *sīmanta* II, 141 fügt der Anonymus den zwei Bedeutungen, die er bei Hem. Uṇ. 222 vorfand, noch eine dritte hinzu: *striyo* (!) *mahaḥ.*[2] Irre ich nicht, so hat er das *sīmantonnayana*, die Scheitelschlichtung, im Auge. Er will also sagen: *sīmanta* kann auch für *sīmantonnayana* gebraucht werden (*Bhīmasene Bhīmavat*). Dass *sīmanta* thatsächlich in dieser Bedeutung vorkommt, zeigt BÖHTLINGK.

Ich habe noch einige Bedeutungen anzuführen, die, mögen sie sich belegen lassen oder nicht, doch in anderen Kośa oder in ähn-

---

[1] Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich BÖHTLINGK's kürzerem Wörterbuch.

[2] Glosse: *agharaṇī.*

lichen Werken gegeben werden. Hemacandra Uṇ. 952 kennt drei Bedeutungen von *anas*. Der Anonymus kennt noch eine vierte: ‚Mutter.' Auch Böhtlingk und Goldstücker kennen diese Bedeutung. Der Śabdakalpadruma, auf den sich Böhtlingk beruft, citiert dafür ein *koṣāntaram*, einen anderen Kośa. Gemeint ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, irgend ein Uṇādikośa. Das Wort *jahaka* (*jehaka* MS.) erklärt der Anonymus ii, 182 ausser mit *kāla* und *kṣudra* (Hem. Uṇ. 33) noch mit *nirmocaka* ‚abgestreifte Schlangenhaut'. Wie Böhtlingk angibt, findet sich diese Bedeutung nach dem Śabdakalpadruma auch in der zum Saṃkṣiptasāra gehörigen Uṇādivṛtti. — Das Wort *kaṭāha* bedeutet nach Hem. Uṇ. 591 *karṇavat kālāyasabhājanam* ‚ein mit Oesen oder Henkeln versehenes, eisernes Gefäss'. Der Anonymus schreibt ii, 199:

lohabhāṇḍe varṇabhede kaṭāho dvīpa eva ca.

Hier haben wir zwei neue Bedeutungen. Die erste, *varṇabheda*, ist falsch und fällt unter die zahllosen Irrtümer des Anonymus. Sie ist aus der Variante *varṇavat* Uṇ. 591 bei Kirste, S. 174 entstanden. Die zweite Bedeutung aber, *dvīpa* (Glosse: *kaṭāhanāmajaladvīpaḥ*), ist richtig und wird sonst, soviel ich weiss, nur im Medinikośa überliefert. — Das Wort *lota* wird zweimal erklärt; einmal iii, 25, wohl[1] im Anschluss an Hem. Uṇ. 202, und dann wieder iii, 49, wo es heisst: *lotam aśruṇi corite.* Die letzte Erklärung stimmt wörtlich mit dem Citat aus dem Viśvakośa bei Borooah S. 366 überein. Aehnlich verhält sichs mit der Erklärung von *vṛṣa*. Diese gibt der Anonymus in zwei aufeinander folgenden śloka (einem sogenannten *yugmam*): der erste ist der Anekārthamañjarī entnommen, der zweite findet, zumal in seiner zweiten Hälfte, seine Entsprechung im Viśvakośa. Interessant ist noch der Artikel *protha*:[2]

prothaḥ priyepi ghoṇāyāṃ kaṭyāṃ yūni tathādhvage |
garbhe śūkaravaktre syāt protham aśvasya nāśikā ||

[1] *lauto* (sic) *lavanabāṇayoḥ*. Lies: °*bāṣpayoḥ*.

[2] Beiläufig bemerke ich, dass bei Böhtlingk unter *protha* die Bedeutung ‚Unterrock' gestrichen werden muss: Trik. 2, 6, 33 ist *prota* für *protha* zu lesen.

Hier richtet sich der Anonymus augenscheinlich nach Hem. Uṇ. 225 *prothaḥ priyo yuvā sūkaramukho ghoṇā ca*; aber die vier Bedeutungen: ‚Hinterbacke', ‚Wanderer', ‚Mutterleib' und ‚Nüstern beim Pferde' muss er einer anderen Quelle entnommen haben. Da ist es nun merkwürdig, dass nur der Viśvakośa, wie man aus dem Citat bei Ujjvaladatta zu Uṇ. 2, 12 sehen kann, alle diese vier Bedeutungen gibt, während Hemacandra im Anekārthasaṃgraha nur drei davon kennt, die Bedeutung *garbha* (*strīgarbha* Viśva) aber ganz fortlässt.

Sollen wir nun annehmen, dass der Anonymus ausser seinen drei Hauptquellen noch andere benutzt hat? Ich möchte diese Frage verneinen. Die Fälle sind viel zu selten, wo wir die Benutzung anderer Quellen mit Sicherheit nachweisen können. Ich vermute, dass die Handschriften des Anonymus mit Glossen, mit Nachträgen am Rande, versehen waren, und dass diese Glossen, wenigstens zum Teil, von dem Anonymus in seine Compilation mit aufgenommen worden sind.[1] Dass sein Exemplar des Anekārthasaṃgraha interpoliert war, ergibt sich z. B. aus seiner Erklärung von *saṃsthā*. Diese umfasst einen ganzen śloka und stimmt fast wörtlich mit der Erklärung in der alten Calcuttaer Ausgabe des Anekārthasaṃgraha überein (vgl. G. G. A. 1885, S. 379 ff.). In der neuesten (Bombayer) Ausgabe von 1896 ist die Interpolation mit Recht in die kritischen Anmerkungen verwiesen worden. Die echte, von Mahendrasūri commentierte Erklärung von *saṃsthā* umfasst bei Hemacandra nur einen Viertelvers.

N e u e W ö r t e r (d. h. Wörter, die in anderen Anekārthakośa nicht erklärt werden). — Ich habe noch die Wörter aufzuführen, die in der vorliegenden Compilation neu sind. Dabei sehe ich zunächst von den Wörtern ab, die sicher oder wahrscheinlich in corrupter Form erscheinen. So wird III, 23 ein Wort *bhaṇu* (*bhaṣu*?) mit den Bedeutungen *bandin* und *hāsyaka* überliefert. Ich vermute,

[1] Einen ähnlichen Vorgang habe ich in den Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 6 ff. besprochen.

dass es in der Uṇādigaṇavivṛti enthalten ist, wenn es mir bis jetzt auch nicht hat gelingen wollen, das Wort zu identificieren. Vielleicht hat sich der Anonymus in der Form des Wortes versehen, gerade so wie er z. B. *śrāku* (!) statt *sṛdāku* Uṇ. 756 schreibt. Ich sehe ab von Wörtern wie *rātricara* II, 177, das ebenso erklärt wird wie *niśācara* Hem. Anek. 4, 263 f. und sich daher in nichts von seinem Synonymon *niśācara* unterscheidet; von Wörtern wie *kranda* (III, 35 *krando 'śruṇi ca rodane*), das der Compilator aus Hem. Anek. 3, 397 *rodanaṃ tv aśruṇi krande* genommen haben dürfte (wo *rodana* der anekārtha ist); von Wörtern wie *śatapuṣpā*, das so erklärt wird:

> *śatapuṣpā priyaṅguḥ syāt śaṅkhapuṣpāpi saṃmatā |*
> *śatapuṣpā śvetavacādhaḥpuṣpā ca prakīrtyate || śatapuṣpā ||*

Wenn man Hem. Anek. 3, 492 f. vergleicht, so sieht man, dass der Anonymus die Bedeutungen von *maṅgalyā*, zu denen auch *śatapuṣpā* selbst gehört, gedankenlos abgeschrieben und zu Bedeutungen von *śatapuṣpā* gestempelt hat. Zu seiner Entschuldigung mag angeführt werden, dass auch BÖHTLINGK s. v. *śatapuṣpa* in einen ähnlichen Irrtum verfallen ist (die richtige Auffassung von Hem. Anek. 3, 501 ed. Calc. bei demselben s. v. *maṅgalya*). — Auch einen anekārtha wie *madira* II, 222:

> *madiro nary ahaṃkāre*[1] *harṣe madyebhadānayoḥ*

können wir nicht anerkennen, da er offenbar aus Hem. Anek. 2, 228

> *mado retasy ahaṃkāre harṣe madyebhadānayoḥ*

entstanden ist. Der Irrtum des Anonymus ist um so weniger zu begreifen, als er den richtigen Hemacandra - Text vor sich gehabt haben muss, wie aus seiner Erklärung von *mada*, an einer anderen Stelle seines Werkes, hervorgeht. Sollen wir an eine absichtliche Fälschung glauben?

Nur zwei neue anekārtha, von denen ich bis jetzt nicht habe ergründen können, woher sie stammen, sind vielleicht erwähnenswert: *adharma* und *yava*. Das erste Wort wird wie folgt erklärt (II, 110):

[1] Glosse: *sāhaṃkārī nara!*

adharmo vyabhicāre syād adharmas tu samīraṇe.

Die erste Bedeutung lässt sich halten; mit der zweiten weiss ich nichts anzufangen. Die Erklärung von *yava* lautet wörtlich:

yavo dhānye yavaḥ svalpe madhyeṅguṣṭhasya rekhayoḥ |
nīlotpalaviśeṣe ca tathā karṇaviśeṣake || *yavaḥ* ||

Die erste Bedeutung ist richtig, vielleicht auch die zweite;[1] die dritte wird mit der dritten bei BÖHTLINGK s. v. *yava* identisch sein: ,Eine dem Gerstenkorn ähnliche Figur an der Hand,' vgl. besonders MOLESWORTH, Marāṭhī Dictionary, s. v. *java* 3.: ,A natural line across the thumb at the second joint, compared to a grain of barley. Supposed to indicate easiness of circumstances.' Ueber die vierte Bedeutung weiss ich nichts zu sagen, aber die fünfte könnte richtig sein (vgl. MOLESWORTH unter *java* 4.: ,A golden bit, barley-form and barley-size, for necklaces and wreaths').

Die Glossen. — Die Glossen sind von derselben Hand wie der Text, nur etwas kleiner, geschrieben; sie standen schon in der Vorlage des Abschreibers, was daraus hervorgeht, dass wir Glossen selbst über den Wörtern des Textes geschrieben finden, die, weil sie in der Vorlage unleserlich waren, von dem Abschreiber ausgelassen worden sind. Von sehr grossem Werte sind die Glossen nicht. Es fragt sich auch, ob sie immer richtig sind. Nicht richtig ist z. B. die Erklärung von *vātika* (einer Bedeutung von *narendra*) II, 20 mit *vātarogin*, vgl. meine Beiträge zur indischen Lexikographie, S. 74; und wie der Glossator darauf kommt, *prācīnāmalaka* (eine Bedeutung von *rakta*) mit *Kurukṣetratīrtha* zu erklären, ist mir unklar.

Eine Glosse wäre vielleicht erwähnenswert. KIRSTE hat unter den unbekannten Wörtern, die sich in der Uṇādigaṇavivṛti finden, *vaṃśakaṭhinika* aufgeführt.[2] Der Anonymus hat III, 44 *vakrakāṣṭha*

[1] Nur verstehe ich die Glosse *ghoḍu* ,Pferd' nicht. Ist vielleicht *yavas tv aśve* zu lesen? (Vgl. dazu BÖHTLINGK unter *javana*.)

[2] Epilegomena zu der Ausgabe von Hemacandras Uṇādigaṇasūtra, Wien 1895, S. 38. Zu dem ebendaselbst von KIRSTE erwähnten Worte *kūrdāla* bemerke ich,

dafür eingesetzt; die Glosse dazu lautet: *āṃkaḍī*. Vgl. Molesworth unter *aṃkaḍī*: ‚A pole with a hook or curved blade at the extremity, for gathering fruits or flowers; a meak.'

Ein Specimen des Textes. — Zum besseren Verständniss des Vorhergehenden und zur Erläuterung des Verhältnisses, das zwischen dem Anonymus und seinen Quellen besteht, lasse ich hier den Abschnitt i, 190—197 (180 ff. nach der Zählung der Handschrift) in fast wörtlichem Abdruck folgen.

190. *payohitaṃ payasyaṃ tu payasyaṃ dugdham ucyate* |
payasyā dugdhikā proktā kākolī ca prakīrtitā ||

Aus Hem. Anek. 3, 487.

191. *kandarālo gardabhāṇḍe kandarālo jaṭidrume* |
kolāhale kandarālas tathā sarjarase mataḥ ||

Aus Hem. Anek. 4, 288. Die Bedeutungen *kolāhala* und *sarjarasa* gehören zu *kalakala* (Hem. Anek. 4, 287)!

192. *naye purohite vṛkṣe cūtake nepa ucyate* |
nepaṃ tu jalam ākhyātaṃ nepaṃ yānam udāhṛtam ||

Aus Hem. Uṇ. 302: wo *bhṛtaka* für *cūtaka*.

193. *kaver manasi vahnau ca juhurāṇaḥ kakudmati* |
kuṭile juhurāṇaḥ syād adhvaryepi pracakṣate ||

Aus Hem. Uṇ. 278, wo der Anonymus *kavihṛdayaḥ* gelesen haben muss. Beachte auch *adhvarya* (!) Wanderer statt *adhvaryu* Hem. Uṇ. 278.

194. *āyuṣmati vidhau meghe cūte* (*cūta*° ?) *vaidyepi saṃmataḥ* |
jaivātṛko budhe jaivātṛkā jīvadapatyakā ||

Aus Hem. Uṇ. 67. Beachte die neue Bedeutung *budha*.

195. *dīnāradvādaśe bhāge cchidraḍha[ṃ]kaṇakepi ca* |
vadanti dhāṇakaṃ vijñā haviṣāṃ saṃgrahe nanu (?) ||

Aus Hem. Uṇ. 70. Beachte *ḍhaṃkaṇaka* Deckel; vgl. *ḍhaṃkaṇī pihāṇīe* Hem. Deś. iv, 14 und Marāṭhī *jhāṃkaṇa, jhāṃkaṇī*.

---

dass der Anonymus ii, 209 die zu erwartende Wortform *kuddāla* (Glosse: *kudālu*) gebraucht; vgl. *Gött. Gel. Anz.* 1898, S. 472.

196. *kuṅkume pītakāṣṭhe ca haritāle ca pītanam |*
pītanaḥ punar āmrāte saṃmataḥ śāstracintakaiḥ ||

Aus Hem. Anek. 3, 385.

197. *anukūle dakṣiṇaḥ syād dakṣiṇaḥ kuśalo naraḥ |*
dakṣiṇā dig (sic) *samākhyātā vipradānaṃ ca dakṣiṇā ||*

Aus Hem. Uṇ. 194.

Halle a. d. S., im Juli 1900.

Ví vo máde.

Von

A. Hillebrandt.

Diese Worte, die wir ṚV. x, 21; 24, 1—3; 25 finden, haben verschiedene, zum Theil sehr gelehrte Erklärungsversuche erfahren. Ich möchte, da sie in ihren Ergebnissen nicht befriedigen, einen anderen vorschlagen, der dem Gebiet der vedischen Litteratur selbst entnommen ist.

Das Lied x, 21 *ágníṃ ná svávṛktibhiḥ* findet seine Verwendung am zehnten Tage der Dvādaçāha-Feier und fällt darum unter die eigenthümlichen Recitationsvorschriften, die diesen Tag charakterisiren. Āçv. vii, 11, 1 sagt z. B., dass die Halbverse der Pratipad des Prātaranuvāka an diesem Tage mit Nyūṅkha beginnen und schreibt für das Ājyaçastra in vii, 11, 8 ff. vor, dass in den dritten Pāda's aller Verse mit Ausnahme des letzten die Nyūṅkha- und Ninarda-Laute eintreten. Das Ājyaçastra besteht aber aus dem Liede x, 21, und Āçvalāyana gibt Sūtra 14. 17 aus ihm Beispiele für die Recitationsweise:

I. a) *ágníṃ ná svávṛktibhiḥ*
   b) *hótāraṃ tvā vṛṇīmahe* |
   c) *yajño* 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū-*ya stīrṇábarhiṣe ví vo mado* 3 o o o 3 m
   d) *çīráṃ pāvakáçocíṣam vívakṣaso* 3 m ‖ *ágníṃ ná svávṛktibhiḥ hótāraṃ tvā vṛṇīmahe* |

der

II. a) b) = I. a) b)

c) *yajño* 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū - *ya stīrṇábarhiṣe ví vo mado* 3 o 3 o 3 o 3 m

d) a) b) = I.

Ob alle die verschiedenen Schulen den Triller an derselben Stelle einsetzten, wissen wir nicht und erscheint wenig wahrscheinlich. Çāṅkh. z. B., der x, 5, 2 bei dieser Hymne nichts von dem Nyūṅkha erwähnt, schreibt später (9—10) einen Nyūṅkha bei den aus dem Virājmetrum gebildeten Stotriya- und Anurūpaversen hinter Silbe 2 und 7 des mittleren Pāda's vor, während Āçvalāyana nur bei der zweiten Silbe dieses Stollens einen einfügt (vii, 11, 30). Ich bin nun der Meinung, dass wir in unseren Liedern, von denen wenigstens das erste in einem unserer Sūtren gerade als ein Nyūṅkhanīyalied vorgeschrieben und mit Trillern versehen wird, in *vívo* weiter nichts als einen solchen Triller haben, der nur in anderer Form und an anderer Stelle steht als die Schule der Āçvalāyana's später vorsieht. Dagegen wird einzuwenden sein, dass es doch wohl, unter Elision des Vocales, *vo*, nicht *vi* lauten müsste, dass ferner an zweiter Stelle *o*, nicht oo stehen sollte. Gegen den ersten Einwand habe ich zu bemerken, dass wir die Gesetze des späteren Nyūṅkha für den Ṛ̣V. nicht in Anwendung bringen können und die ältesten Lehrer manche Verschiedenheit gekannt haben mögen; überdies würde in *vi* dadurch die erste, charakteristische Anfangssilbe des Namens verloren gegangen sein. Dass für *o* aber *vo* eintreten könnte, zeigt (bei einer anderen Gelegenheit, wo es sich um Entgegennahme von Dakṣinā's handelt) Lāṭ. ii, 8, 32 durch die Bemerkung *om iti vom iti vā*. Ich schlage वि वो मदे gleich वि ओ मदे zu setzen vor und sehe mit einigen meiner Vorgänger in *ví máde* zwar einen Eigennamen (*vimadá*), aber einen Namen, der durch den Triller verunstaltet und nachher falsch von den Diaskeuasten als वि वो मदे geschrieben, resp. in वि । वः । मदे aufgelöst worden ist. *vívakṣase* fügt sich keiner Erklärung; ich glaube, dass es gut als ein Beiname Vimada's gelten kann.

Anzeigen.

Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweiter Band. Leipzig 1900.

Karl Eugen Neumann hat in ziemlich kurzer Zeit auf den ersten Band seiner Uebersetzung des Majjhimanikâya den zweiten folgen lassen und damit wieder ein wichtiges Stück Pâli-Litteratur einem weitern Publicum zugänglich gemacht. Der vorliegende Band umfasst die Suttas 51—100. Für die ersten 26 konnte Neumann die Ausgabe von Trenckner benutzen (London 1888), welche bis zum 76. Sutta reicht, für Sutta 77—91 die von Chalmers (London 1896), während er für die letzten Suttas ganz allein auf die siamesische Ausgabe angewiesen war.

Die Vorzüge von Neumanns Uebersetzung, die ich schon in meiner Besprechung des ersten Bandes (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 133 ff.) hervorgehoben habe, lassen sich auch in diesem Bande constatiren. Die schöne, fliessende Sprache, in der sie geschrieben ist, gewährt einen grossen Genuss bei der Lectüre und Neumann hat hier noch mehr als im ersten Bande durch Herbeiziehen von Parallelstellen und sonstige Hinweise in den Anmerkungen das Interesse seiner Leser wach zu halten gewusst. Aufgefallen ist mir, dass er im Bodhirâjakumârasutta (p. 430 ff.) die ganze Erzählung von Buddha's Besuch bei Âlâra Kâlâma und Uddaka Râmaputta aus dem Ariyapariyesanasutta, ferner die drei Gleichnisse

und was sich daran schliesst aus dem Mahâsaccakasutta noch einmal übersetzt, anstatt sich, wie Chalmers (p. 93) that, mit einem Hinweis auf die betreffenden Seiten des ersten Bandes zu begnügen.

Von besonderem Interesse ist in dem vorliegenden Bande das Bahuvedaniyasutta (Nr. 59), welches mit Saṃyutta Nikâya xxxvi. 19 übereinstimmt. Auch Atthasâlinî p. 163 ff. wird derselbe Gegenstand behandelt. Zuerst werden erwähnt die fünf kâmaguṇas (Begehrungsvermögen), dann die vier dhyânas (Schauungen), das âkâsânañcâyatanaṃ (das Reich des unbegrenzten Raumes), das viññânañcâyatanaṃ (das Reich des unbegrenzten Bewusstseins), das âkiñcaññâyatanaṃ (das Reich des Nichtdaseins), das nevasaññânâsaññâyatanam (die Grenzscheide möglicher Wahrnehmung), endlich der saññâvedayitanirodha (die Auflösung der Wahrnehmbarkeit). Die letzten neun Begriffe werden auch zusammengefasst unter dem Namen der Anupubbanirodhas, d. h. die neun Stufen der mystischen Meditation (s. Childers s. v. *Nirodha*). Nach dem Ariyapariyesanasutta (Majjh. i, p. 163 ff. Neumanns Uebers. i, p. 263 ff.) cultivirte Âlâra Kâlâma das âkiñcaññâyatana und Uddaka Râmaputta das nevasaññânâsaññâyatana, während die höchste Stufe, der saññâvedayitanirodha, dem Buddha selbst vorbehalten blieb. Leider ist die Antwort, die Buddha hier an dieser Stelle (Neumann ii, 98) auf die Frage nach dem Wesen des saññâvedayitanirodha giebt: ‚Nicht, ihr Brüder, bezeichnet es der Erhabene in Beziehung auf das wohlige Gefühl als Wohl; sondern, ihr Brüder, wo eben immerhin Wohl empfunden wird, das bezeichnet da der Vollendete eben immerhin als Wohl‘ in keiner Weise zufriedenstellend.

Auf Seite 179 übersetzt Neumann die Worte des Textes: bhikkhussa âtu mâri, bhikkhussa mâtu mâri folgendermassen: ‚So bringt wohl ein Mönch den Leib um, so bringt wohl ein Mönch ein Weib um.‘ Ich kann mich mit dieser Uebersetzung nicht befreunden: Die Wiedergabe von mâtu durch ‚Weib‘ ist eine sehr freie, und ich sehe gar keinen Grund, hier von der gewöhnlichen Bedeutung ‚Mutter‘ abzugehen. Sodann wäre âtumârî = âtmâmârî auch recht sonderbar, und überhaupt ist weder von dem Tödten eines Weibes noch von einem Selbstmord (bringt den Leib um) die Rede. Jedenfalls ist die

Stelle nicht in ganz correctem Pâli abgefasst, wie schon TRENCKNER in der Anm. S. 567 vermuthet hat. Der Commentar giebt âtu durch pitâ wieder und fasst den Sinn der ganzen Stelle so: Ein Priester, dessen Vater und Mutter am Leben sind, geht nicht des Nachts betteln, folglich müssen Dir Vater und Mutter gestorben sein, dass Du genöthigt bist es zu thun. Atumâri und mâtumâri wären also als Bahuvrîhi-Composita aufzufassen. Ich gebe zu, dass diese Uebersetzung ebenfalls gezwungen ist, immerhin scheint sie mir der NEUMANN'schen vorzuziehen.

Das Câtumâsutta (Nr. 67) liefert den Stoff zu Milindapañha IV, 3, 38 (TRENCKNER's Ausgabe p. 186): Als Buddha in Câtumâ verweilte, kamen Sâriputta und Moggallâna mit 500 Mönchen um ihn zu besuchen und es entstand ein grosser Lärm. Buddha fragte nach der Ursache dieses Lärmes und, als er sie erfahren hatte, schickte er die Besucher fort. Die Sakyafürsten, welche in Câtumâ zusammengekommen waren, sahen die Mönche fortgehen und erboten sich, den Erhabenen zu versöhnen, und dies gelang ihnen auch und zwar durch Anwendung des Gleichnisses vom Schössling und vom Kalbe. Im Milindapañha wird diese Geschichte als Ausgangspunkt genommen, um darzuthun, dass der Allerherrlichstvollendete keinen Zorn gegen irgend jemand empfindet gerade so wenig, wie der Ocean Zorn empfindet gegen den Leichnam, welchen er auswirft.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich auf den Inhalt der einzelnen Suttas näher eingehen wollte. Ich will nur noch einige hervorheben, die von besonderem Interesse sind: Das Aggivacchagottasutta (Nr. 72) findet sich wieder im Saṃyuttanikâya XLIV. 8 und ist ins Englische übersetzt von WARREN in seinem *Buddhism in Translations,* p. 123 ff. Das Mahâsakuludâyisutta (Nr. 77) ist die Hauptquelle für die Lehre von den zehn Kasinas und wird als solche citirt Atthasâlinî p. 186. Das Ghaṭîkârasutta (Nr. 81) erzählt uns die Geschichte von Ghaṭîkâra und Jotipâla, welche Zeitgenossen des Königs Kikî und des Buddha Kassapa waren, und versetzt uns damit in eine längst vergangene Zeit. Endlich das Aṅgulimâlasutta (Nr. 86), aus verschiedenen Fragmenten bestehend, handelt von der Bekehrung

des berüchtigten Räubers Aṅgulimâla, den wir aus dem Dhammapada-Commentar und aus Milindapañha p. 410 kennen.

Bern, September 1900. E. Müller.

Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus* in Tibet und der Mongolei, Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900.

Ein ‚Führer' im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist dieses Buch nicht, wie schon der Titel errathen lässt. Es ist weit mehr als ein solcher, und wir haben alle Ursache, einem so hervorragenden Kenner wie Grünwedel zu danken, dass er uns dieses Mehr geboten hat.

An der Spitze des Buches steht ein warm geschriebenes Vorwort des bekannten Fürsten Uchtomskij. Dann giebt Grünwedel im ersten Capitel eine schöne ‚Entwicklung des buddhistischen Pantheons in Indien'. Es folgt im zweiten Capitel die Erweiterung desselben durch ‚die Geistlichkeit' (die indischen Heiligen; die Heiligen des älteren Buddhismus in Tibet; die Mongolenbekehrer und die gelbe Kirche). Im dritten und letzten Capitel werden ‚die Gottheiten' abgehandelt (die Schutzgottheiten, tibetisch Yi-dam; die Buddhas; die Bodhisatvas; die Göttinnen, Pârâs und Dâkinîs; die Dharmapâlas, ‚Beschützer der Religion'; die Localgottheiten). Den Abschluss bilden Anmerkungen, Angabe der Quellen für die Abbildungen und ein ‚Glossar', resp. Index mit Glossen.

Unter den Abbildungen, welche verschiedenen Quellen, besonders häufig der vom Fürsten Uchtomskij herausgegebenen ‚Orientreise des Kaisers von Russland' entnommen sind, treten die Bilder der dem Fürsten U. gehörigen Bronzen besonders bedeutsam hervor und rechtfertigen den Untertitel des Buches. Höchst interessant ist namentlich die lebensvolle Porträt-Statuette, welche den Dalai Lama der dritten Wiedergeburt, den Mongolenbekehrer (16. Jahrh.) darstellt (Abb. 54, p. 68), — eine schöne alte Bronze mit Inschrift.

Auffallend ist mir, dass G. p. 18 von den ,grossartigen Entdeckungen der Russen in der Wüste Takla-Makan' spricht, während er in Klammern dazusetzt ,(Turfan)'; p. 41 erwähnt er wiederum ,die epochemachenden Entdeckungen der Russen in Turfan' und setzt in Klammern hinzu ,(Takla-Makan)'. Meines Wissens liegt Turfan, der Schauplatz der russischen Entdeckungen, weit ab von der Wüste Takla-Makan, aus welch letzterer wiederum die Engländer u. A. schöne Funde nach Europa gebracht haben. — Auf p. 187 ist eine tibetanische Localgottheit versehentlich als ,auf einem Widder reitend' bezeichnet. Das Reitthier des Gottes ist, wie ein Blick auf die Abbildung lehrt, ein Ziegenbock.

L. v. Schroeder.

Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary* Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages. New Edition, greatly enlarged and improved with the Collaboration of Professor E. Leumann, Professor C. Cappeller and other Scholars. Oxford at the Clarendon Press 1899. Pp. xxxvi, 1334. 4°.

Die erste Auflage von Monier-Williams' Sanskrit-Wörterbuch erschien im Jahre 1872. Obwohl damals nur 1000 Exemplare gedruckt wurden, ist doch die Thatsache, dass die Auflage schon nach wenigen Jahren vergriffen war und ein auf photo-lithographischem Wege hergestellter Wiederabdruck nötig wurde, ein sprechender Beweis dafür, dass das Wörterbuch einem thatsächlichen Bedürfnis entgegenkam und demselben auch entsprach. Und das muss denn auch ohne Weiteres zugestanden werden, dass dieses Wörterbuch auch in seiner alten Gestalt — trotz allem, was man gegen den wissenschaftlichen Charakter und die Originalität desselben mit Recht geltend gemacht hat — für den praktischen Gebrauch, insbesondere bei der Lectüre schwieriger Werke der indischen Kunstpoesie, als ein überaus bequemes und handliches Nachschlagebuch vortreffliche Dienste leistete. Was man gegen das Wörterbuch einwenden konnte,

war vor allem dessen gänzliche Abhängigkeit von dem grossen Thesaurus der Sanskritsprache, dem Petersburger Wörterbuch, eine Abhängigkeit, welche so weit gieng, dass selbst Druckfehler aus dem grossen Wörterbuch ohne jede Kritik in das Williams'sche Wörterbuch hinübergenommen wurden.[1] Ein anderer Mangel des Wörterbuches in seiner alten Gestalt war das fast gänzliche Fehlen von Belegen für die gegebenen Wörter und Wortbedeutungen. Dazu kam noch das Fehlen der Accente in der ersten Ausgabe, wodurch der wissenschaftliche Wert derselben auf ein Minimum reducirt war.

Es ist erfreulich zu bemerken, dass alle diese Mängel in der vorliegenden neuen Auflage beseitigt worden sind. Wohl bildet noch immer — und das ist ja selbstverständlich und nicht anders möglich — das monumentale Werk von O. Böhtlingk und R. Roth die Grundlage für das Werk von Monier-Williams, wie ja keine lexikographische Arbeit auf dem Gebiete des Sanskrit heutzutage denkbar ist, welche nicht von diesem grossen Werke ausgehen müsste. Die zweite Auflage hatte überdies den Vortheil, dass auch die zahlreichen Nachträge, welche O. Böhtlingk's ‚Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung' enthält, verwerthet werden konnten. Aber für diese Neubearbeitung seines Werkes hatte Monier-Williams an den deutschen Gelehrten E. Leumann und C. Cappeller zwei ausgezeichnete Mitarbeiter gewonnen, welche im Stande waren, das ihnen vorliegende Material mit vorsichtiger Kritik zu benutzen und auch die in den letzten Jahren erschienenen Texte und indologischen Werke für lexikographische Zwecke auszubeuten. Dadurch ferner, dass das Wörterbuch in seiner neuen Gestalt fast durchwegs die Werke oder doch die Literaturgebiete angibt, in welchen ein Wort oder eine Wortbedeutung vorkommt, und in wichtigeren Fällen auch die Belegstellen genau anführt, ist es nunmehr für wissenschaftliche Zwecke brauchbar geworden. Auch die für den Sprachforscher ganz unentbehrlichen Accente sind in dieser neuen Auflage gegeben.

---

[1] Vgl. O. Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, iv. Theil (1883), Vorrede.

MONIER-WILLIAMS schätzt die Zahl der in seinem neuen Wörterbuch behandelten Wörter und Composita auf ungefähr 180,000 gegenüber 120,000, welche schon die erste Auflage enthielt. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Zahl der Composita sich im Sanskrit leicht ins Unendliche vermehren lässt. Solche Zahlen beweisen daher wenig. Nützlicher wäre es gewesen, wenn der Verfasser ein genaues bibliographisches Verzeichnis der für das Wörterbuch benützten Werke gegeben hätte. Weder die auf p. XXXII der 'Introduction' gegebenen Aufzählungen der von LEUMANN und CAPPELLER benützten Werke — Aufzählungen, die mit einem nichtssagenden ‚etc.' enden — noch die 'List of Works and Authors', p. XXXIII fg. bietet einen genügenden Ersatz für ein genaues Verzeichnis der benützten Texte (mit Angabe der Herausgeber, des Erscheinungsortes etc.), aus welchem sofort der Umfang des Wörterbuches ersichtlich gewesen wäre. Mit Recht hat MONIER-WILLIAMS auch Wörter und Bedeutungen aufgenommen, welche nur in Commentaren vorkommen oder der ‚lebenden Sanskritsprache' angehören, d. h. von den Paṇḍits im heutigen Indien in der Conversation gebraucht werden. MONIER-WILLIAMS hat sich solche Wörter und Bedeutungen notirt, und sie erscheinen im Wörterbuch mit einem beigefügten ‚MW', um zu zeigen, dass MONIER-WILLIAMS für sie die Autorität ist (s. Introduction, p. XVIII). Leider aber findet sich dieses ‚MW' auch nach Wörtern und Wortbedeutungen, welche dem Śabdakalpadruma des Rādhākānta entnommen sind (Introd. p. XXXII) — warum sind sie dann nicht mit ‚Śabdak.' angeführt? — und überhaupt in allen Fällen, wo MONIER-WILLIAMS in der ersten Auflage oder in seinem durchschossenen Handexemplar derselben etwas fand,[1] was weiter nicht verificirbar war (Introd. pp. XVII, XXXIII). Es sind also alle mit ‚MW' angeführten Wörter und Bedeutungen mit einiger Vorsicht aufzunehmen und bedürfen jedenfalls noch der Nachprüfung.

---

[1] 'Unfortunately in noting down words for insertion *I omitted to quote the sources whence they were taken* (!!), as I did not at the time contemplate improving my new edition by the addition of references.' Introd. p. XVII note.

Dass trotz der 60,000 Wörter, welche in dieser neuen Auflage hinzugekommen sein sollen, noch manches fehlt, ist wohl nur dem ungeheuren Reichthum der Sanskritsprache zuzuschreiben, dessen vollständige Erschöpfung von keinem Lexikographen erwartet werden kann. Es erscheint kaum ein neuer Text oder eine neue Ausgabe eines Sanskritwerkes, das nicht manches enthielte, was in keinem Wörterbuch zu finden ist. Und es geschieht nicht um dem Wörterbuch einen Vorwurf daraus zu machen, wenn ich hier einige Wörter anführe, die mir zufällig aufgestossen sind, und die ich auch in diesem neuesten Wörterbuch vergebens suchte.

Aus Sāyaṇa's Commentar zur Ṛgveda-Saṃhitā (Ṛgveda-Bhāṣya) führe ich folgende Wörter, resp. Bedeutungen an, die bei Monier-Williams fehlen:

anuddaṇḍa, bescheiden, nicht übermütig: Rv. Bh. i, 145, 2.

apaprasava, Totgeburt (oder Missgeburt?); Rv. Bh. x, 162 init.; 184, 1.

ākusmīya, adj., zu den Verben gehörig, die im Dhātupāṭha 33, 1 ff. bis *kusma* aufgezählt und daher Ātmanepada sind: Rv. Bh. i, 37, 14.

āyāta in der Phrase *kim āyātam* ‚wie kommt das dazu?‘, ‚was hat das mit dem zu thun?‘ Rv. Bh. i, 42, 1; 138, 1; 171, 4. (Vgl. Böhtlingk, *Sanskr. Wb. in kürz. Fass.* s. v. *yā* mit *ā* 7).

ārṣānukramaṇī, f., Titel eines Werkes: Rv. Bh. i, 100 init

kapaṭa, betrügerisch, Betrüger: Rv. Bh. viii, 18, 14.

kraiyādika, adj., zur krī-Classe gehörig (Verb): Rv. Bh. i, 48, 4 und oft.

tathābhū = *tathābhūta*: Rv. Bh. i, 178, 4.

dīpanā, f., das Erleuchten: Rv. Bh. x, 68, 11.

dūre, ‚geschweige denn‘, nach *api na*, ‚nicht einmal‘: Rv. Bh. i, 84, 17.

prākkrītīya, adj., ‚in den Sūtras Pāṇ. v, 1, 1 ff. vorkommend‘: Rv. Bh. i, 40, 3.

prāṅkaṇa, Bank: Rv. Bh. vii, 55, 8.

madhyemārga, adj., mitten auf dem Wege befindlich: Rv. Bh. i, 105, 7; °*am*, adv.: Rv. Bh. i, 116, 1.

Mujavat und *Maujavat*, N. pr.: Rv. Bh. x, 34 init.

rāsāyanika, m., Droguist, Apotheker: Rv. Bh. x, 85, 3.

vāmamuṣa = *vāmamoṣa*: Rv. Bh. viii, 77, 10.

vaidūrya (von *vidūra*, sehr entfernt), sehr grosse Entfernung: Rv. Bh. i, 80, 15.

saṃvivāda, Wechselgespräch: Rv. Bh. x, 86 init.

suragaṅgā, wohl die himmlische Gaṅgā: Rv. Bh. i, 191, 14.

Aus anderen Werken führe ich folgende Einzelheiten an, die ich bei Monier-Williams vermisse:

atīmokṣa, m. pl., Bezeichnung bestimmter Sprüche: Āpast. Śraut. xiii, 25, 1.

anuyoga, Anstrengung, Arbeit = *udyoga*: Pañcatantra ed. Bombay ii, śl. 140. Ein Druckfehler kann doch *anuyogam* hier nicht gut sein, wie Böhtlingk, *Indische Sprüche*, No. 3306 Anm. meint.

amartyu, unsterblich: Āpast. Śraut. xii, 7, 10 in dem Somakaraṇī-Mantra, wo die Āpastambins *amartyave* lesen gegenüber *amṛtyavaḥ* in Rv. iii, 2, 9. Nach dem, was wir sonst von den Āpastambins wissen, geht es nicht an, das Ungethüm *amartyu* einfach zu *amṛtyu* zu corrigiren, sondern wir müssen es, wie so vieles Andere, das wir in den Sūtras und Mantras der Āpastambins finden, als wirkliches, wenn auch schlechtes Sanskrit gelten lassen und darum auch in die Wörterbücher aufnehmen.

āṇḍvilā, f., Titel eines Commentars zum Āpastambasūtra: *Catalogue of Sanskrit Mss. in the Sanskrit College Library Benares* (Allahabad), pp. 80, 88, 90.

ekasthāne, das eine Mal, erstens: Pañcatantra iv, śl. 5 (Bombay), steht auch schon in Böhtlingk's kürzerem Wörterbuch.

khani, Grube, Graben (im Rituell): Āpast. Śraut. ii, 2, 3. (Monier-Williams gibt blos die Bedeutungen 'mine, quarry, cave'.)

Carmaśiras, Name eines Lehrers: Nirukta iii, 3, 3 (15).

dharmaṇaspati, ‚Herr des Rechtes': Āpast. Śraut. xiii, 18, 2.

naptṛ, Urenkel: Āpast. Śraut. x, 11, 5. Bhāgav. Pur. iv, 1, 9.

paidva, Name eines Insekts (ein höchst interessanter Bedeutungswandel): Siehe M. BLOOMFIELD, *Kauśikasūtra*, p. XLIV sq.

vatsahāra, eine Art Halsband: Sukhāvatīvyūha, § 32 (ed. MAX MÜLLER, p. 54).

stryāgāra, ‚Frauenzimmer' (in demselben Sinne wie im Deutschen): Sukhāvatīvyūha, § 41 (ed. MAX MÜLLER, p. 67), vgl. MAX MÜLLER in S. B. E. vol. XLIX, Part II, p. 64.

Wenn aber, wie gesagt, aus dem Fehlen solcher Wörter und Bedeutungen den Compilatoren des Wörterbuches kein Vorwurf zu machen ist, so ist es eher zu tadeln, dass einige Fehler, welche aus dem Petersburger Wörterbuch in die alte Ausgabe übergegangen waren, auch in dieser neuen Ausgabe stehen geblieben sind, trotzdem BÖHTLINGK sie längst (a. a. O., p. II fg.) namhaft gemacht hat. Wir finden noch immer ‚*padakramaka*, n. the Pada and Kramapāṭha' statt *padakakramaka*, ‚ein mit dem Padapāṭha und ein mit dem Kramapāṭha vertrauter Mann'. *Pratoṣa* erscheint noch immer als ‚N. of one of the 12 sons of Manu Svāyambhuva', obwohl BÖHTLINGK berichtigt hat, dass er ‚einer der 12 Söhne Viṣṇu's und einer der Götter Tuṣita im Manvantara Svāyambhuva' ist. (Auch *Iḍaspati, Idhma, Kavi* und *Svāhna* [Bhāgav. Pur. IV, 1, 7] sind im Wörterbuch nicht als Tuṣita-Götter angeführt.) *Prasūti* ist noch immer als ‚N. of a daughter of Maru' angeführt, obgleich *Maru* nur ein Druckfehler für *Manu* im Petersburger Wörterbuch war. Auch der s. v. *bāhu* und *bāhuphala* von BÖHTLINGK notirte Fehler ist uncorrigirt geblieben.

Im Petersburger Wörterbuch ist *godhūli* erklärt als ‚eine bestimmte nach den Jahreszeiten wechselnde Tageszeit (zu welcher sich Staub [feuchte Dünste] von der Erde zu erheben scheint)'. Es ist doch wohl auch ein Zeichen allzu sclavischer Abhängigkeit von dem grossen Thesaurus, wenn MONIER-WILLIAMS p. 365 schreibt: ‚*godhūli*, 'earth-dust', *i. e.* 'a time at which mist seems to rise from the earth'', etc. In dem kleinen, aber in seiner Art ganz vortrefflichen 'Standard Sanskrit-English Dictionary' von Lakshman Ramchandra Vaidya (Bombay 1889) findet sich die ohne Zweifel richtige Erklärung des Wortes

als 'the time when cows raise up the dust of the earth while returning home, *i. e.* evening twilight'. Auch F. S. GROWSE in seiner Uebersetzung des 'Rámáyana of Tulsi Dás' (Allahabad 1877), p. 171 ist der Ansicht, dass *godhūli* (und das synonyme *dhenudhūli*) nicht ‚Erdstaub', sondern ‚Staub der Rinder' bedeutet, und er fügt hinzu: 'The word is still current in village use, and when I have been moving about in the district in the cold weather I have heard it applied to the hour of sunset, when the cattle were all coming home from pasture, and raising dense clouds of dust along the narrow lanes.'[1]

Für *uttarāyaṇa* gibt MONIER-WILLIAMS noch immer die Bedeutung 'summer-solstice', trotzdem BÜHLER in dieser *Zeitschrift* (Bd. II, p. 90 fg.) darauf aufmerksam gemacht hat, dass *uttarāyaṇa* ‚Wintersolstitium' und *dakṣiṇāyana* ‚Sommersolstitium' bedeutet. Das Richtige findet sich schon in den letzten Nachträgen zu BÖHTLINGK's kürzerem Wörterbuch, Th. VII, pp. 323, 347.

Aber es ist vielleicht kaum gerecht, in einem so grossen Werke auf Fehler in einzelnen Punkten zu viel Gewicht zu legen. Wer je an einem so umfangreichen Werk — einem Band von 1333 enggedruckten Quartseiten — gearbeitet hat, wird derlei Versehen und Uebersehen nicht allzu strenge beurtheilen. Und welche Mängel auch immer man in diesem neuen Wörterbuch aufdecken mag, so wird man doch, glaube ich, dem Verfasser Recht geben, wenn er mit stolzem Selbstbewusstsein diese neue Ausgabe als ‚das vollständigste und nützlichste einbändige Sanskrit-Englische Wörterbuch, das je geschaffen wurde', bezeichnet (p. VIII). Während die alte Ausgabe zwar ein praktisches Handbuch, aber von recht geringem wissenschaftlichem Werte war, kann von dieser Neuausgabe behauptet werden, dass sie nicht nur ein ausserordentlich praktisches Nachschlagebuch, sondern auch eine bedeutende wissenschaftliche Leistung und eine wirkliche Bereicherung der Sanskrit-Lexikographie ist.

---

[1] Vgl. auch MOLESWORTH, *Dictionary Maráthí and English* s. v. *godhūl*, '(from the dust which the cattle raise on returning from pasture) evening twilight'.

Da das Buch in der Clarendon Press in Oxford gedruckt ist, braucht kaum erst gesagt zu werden, dass die äussere Ausstattung desselben eine geradezu musterhafte ist. Trotz der Masse von Stoff, welche in einem möglichst engen Raum zusammengepresst ist, wird auch das schwächste Auge durch die Benützung dieses auf elegantem Papier in schönen, klaren Typen gedruckten Wörterbuches nicht Schaden leiden. Dem Umstand ferner, dass die Clarendon Press in Mr. PEMBREY einen unvergleichlichen Corrector für Orientalia besitzt, ist es zu danken, dass trotz der vielen diakritischen Zeichen und sonstigen Schwierigkeiten des Druckes das neue Wörterbuch merkwürdig frei von Druckfehlern ist.

Eine erwähnenswerthe Verbesserung gegenüber der alten Auflage ist endlich auch — auf dem Titelblatt zu bemerken, insofern auf demselben auch die Namen der beiden vortrefflichen Mitarbeiter, die von der mühseligsten Arbeit gewiss den Löwenantheil hatten, genannt sind.

M. WINTERNITZ.

CARL MEINHOF, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen*. Anhang. Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Leipzig, 1899, in Commission bei F. A. BROCKHAUS. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. Nr. 2.) VIII, 245 S. Dazu eine Karte. 8 Mark.

Ein erstaunlich reichhaltiges Buch. Auf eine Übersicht über Orthographie und Aussprache (S. 1—6) folgt ein Abriss des Ur-Bantu und eine Anleitung zur Aufnahme von Bantu-Sprachen (S. 7—27); dann folgen (S. 28—148) die Grundrisse der Lautlehre nebst dem Wichtigsten aus der Wortbildungslehre des Peli, Suaheli, Herero, Duala, Konde und Sango, also ausser dem in Transvaal gesprochenen, wegen besonderer lautlicher Altertümlichkeiten vorangestellten Peli eine grammatische Skizze von Sprachen, welche in Deutsch-Ostafrika,

Deutsch-Südwestafrika und Kamerun gesprochen werden — dies alles auf noch nicht 150 Seiten. Man ersieht aus der Auswahl dieser Sprachen, dass das Buch dem praktischen Zweck dienen soll, die Landessprachen in unseren deutschen Kolonien weiterer Forschung zugänglich zu machen und künftige Forscher dazu anzuleiten, bisher nicht bekannte Bantu-Sprachen auf Grund des entworfenen grammatischen Schemas zu bearbeiten. Für letzteren Zweck wird besonders gute Dienste tun der Anhang (S. 148—192), der ein alphabetisch angeordnetes Verzeichnis der bekanntesten Bantu-Wortstämme enthält und in Wirklichkeit den eigentlichen Kern des Buches darstellt. Die für das Ur-Bantu erschlossene Wortform steht voran, und es folgen die entsprechenden tatsächlich vorliegenden Wörter der einzelnen Bantu-Sprachen. Die Hauptergebnisse dieses kleinen vergleichenden Wörterbuchs für die vergleichende Lautlehre und für die Nominalpraefixe und Verbalsuffixe sind dann in tabellarischer Form zusammengestellt (S. 193—203). Es folgt ein Verzeichnis der benutzten Bantu-Litteratur (S. 205—209) und endlich alphabetisch geordnete Wörterverzeichnisse des Peli, Suaheli, Herero, Duala, Konde und Sango (S. 210—245). Beigegeben ist eine politisch kolorierte Karte, welche die sprachlich-ethnographischen Verhältnisse allerdings nicht zum Ausdruck bringt.

Das vorliegende Buch verfolgt neben dem praktischen Zweck auch einen wissenschaftlichen. Meinhof wagt zum ersten Male den Versuch einer vergleichenden Lautlehre der (freilich nur in einer Auswahl zu Wort kommenden) Bantu-Sprachen. Dass die Bantu-Grammatik, wie die Grammatik einer jeden Sprache, von der Lautlehre auszugehen hat, darüber kann ja eine Meinungsverschiedenheit nicht bestehen. Die geistige Arbeit für diesen Entwurf ist wahrlich keine geringe gewesen. Hat doch der Verfasser so gut wie keine sprachwissenschaftlich geschulten Vorgänger gehabt, hat er doch die dargelegten Lautgesetze[1] zumeist erst selber finden müssen! Im Vor-

[1] Ich nenne besonders die Entdeckung der sogenannten schweren Vokale und die strenge Scheidung der stimmlosen Fortes und stimmhaften Lenes.

wort wird angedeutet, dass MEINHOF gegen eine Richtung unter den Bantuisten zu kämpfen hat, welche von einer — von MEINHOF so evident erwiesenen — strengen Gesetzmässigkeit der lautlichen Entwicklung nichts weniger als überzeugt ist. Dem gegenüber bekennt MEINHOF: ‚Ich bin der Ansicht, dass die Bantusprachen so streng die in ihnen liegenden Gesetze befolgen, dass man sich nicht eher beruhigen darf, als bis das ganze Sprachgebäude klar erkannt ist.' Dieser Grundsatz ist für andere, besser erforschte Sprachen längst allgemein anerkannt. Die Frage ist, ob die Methode, die MEINHOF befolgt, die gleiche Anerkennung verdient.

Der einzige Massstab, mit welchem wir messen können, bleibt die vergleichende Methode der Indogermanisten. Denn keine Sprachfamilie ist auch nur annähernd so gründlich und erfolgreich erforscht worden wie die indogermanische, auf keinem andern Gebiete ist nach jahrzehntelangem Widerstreit der Meinungen eine so unbestrittene Sicherheit der Methode ausgebildet worden.[1] Messen wir also mit diesem Massstab, so springt auf den ersten Blick hervor, dass MEINHOF von der älteren sprachvergleichenden Methode siegreich vorwärts geeilt ist zu der heute geübten. Er hat jene Phase, welche zwar mit einer gewissen Regelmässigkeit der Lautentwicklung rechnete, aber doch den Ausnahmen einen weiten Spielraum einräumte, überwunden, wenn das auch in der Einzelformulierung nicht überall klar zu Tage tritt. Er geht 1. aus von wirklich gehörten und exact beobachteten Lauten, die er in streng phonetischer Schreibweise wiedergiebt — Material dazu scheint jetzt genügend vorzuliegen. Er operiert 2. mit dem — zwar für das lebendige Erfassen des Sprachlebens anfechtbaren, aber für die praktische Forschung methodisch unumgänglichen — Dogma von Lautgesetzen und Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze. Er erkennt 3. an, dass neben der lautgesetzlichen

[1] Für diejenigen Leser dieser Zeitschrift, welche über diese Dinge nicht orientiert sind, mag als Beispiel angeführt werden, dass die Germanisten urgermanische, also sprachlich vorgeschichtliche Wortformen rekonstruiert haben, deren Richtigkeit durch zum Teil später gefundene Runeninschriften bestätigt worden ist.

Entwicklung die Analogiebildung im Sprachenleben eine Rolle spiele — freilich räumt er diesem Faktor nicht die ihm gebührende Stellung ein.[1] Er konstruiert 4. Urlaute und Urformen, um von diesen die tatsächlich vorliegenden Laute und Wörter herzuleiten. Diese konstruierten Laute haben bei ihm zunächst nur den Wert einer mathematischen Formel; er beansprucht für diese Laute mit Recht zunächst nur eine theoretische Existenzberechtigung, zugleich aber eine für die Forschung methodisch notwendige Existenz. Es sind dies die Grundsätze, nach welchen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen gearbeitet wird, und die sich nun auch auf dem der Bantu-Sprachen glänzend bewährt haben, wie der Erfolg beweist. Es kann nicht bestimmt genug hervorgehoben werden, dass MEINHOF durch diese für die Bantuwelt zum ersten Mal konsequent befolgte Methode den wissenschaftlich exakten Beweis für die Einheit der Bantu-Sprachen geliefert hat, dass er den Weg gebahnt hat für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Entwicklung dieser Sprachen.

Den Weg gebahnt — mehr darf man natürlich von diesem ersten Versuch billigerweise nicht erwarten. MEINHOF selbst nennt seine Arbeit einen Versuch. Es versteht sich von selbst, dass das Gebäude der Bantu-Sprachen, einstweilen nur leicht gezimmert, vor unsern Augen auch nicht annähernd so fest gebaut dasteht wie etwa das der indogermanischen Sprachen durch SCHLEICHERS und jetzt durch BRUGMANNS Grundriss. Es versteht sich von selbst, dass diesem ersten Versuch noch manche Mängel anhaften müssen, und

---

[1] Hier nur ein Beispiel: *kî* und *tî* sind im Peli lautgesetzlich zu *ši* (nicht zu *χi* und *ri*) geworden. M. aber bemerkt S. 36 f.: ‚Vor der Endung *i* des Nomen agentis bleibt *χ* meist erhalten.‘ ‚Auch vor dem *i* des Nomen agentis hält sich *r*.‘ Diese Fälle aber widersprechen dem Lautgesetz nur scheinbar. Das *χ* und das *r* ist nicht erhalten, sondern auf analogischem Wege neu eingeführt worden: *mo̩-ro̩χi* verdankt sein *χ* dem Verbum *ro̩χa*, *mo̩-furi* sein *r* dem Verbum *fo̱ra*. In der Lauttabelle S. 194 wird richtig *ši* als die regelrechte Vertretung der ursprünglichen Verbindung *kî* angegeben, als die eines alten *tî* aber neben *ši* zu Unrecht auch *ri*. Die meisten Doppelformen der Lauttabellen S. 194—199 erklären sich auf diese Weise.

dass es der Arbeit von Generationen bedarf, ehe wir die geschichtliche Entwicklung aller Bantu-Sprachen vollkommen zu übersehen im Stande sind. Aber Meinhof hat durch sein Buch eine Grundlage geschaffen, auf der nun weiter gebaut werden kann, er hat der Forschung die Wege gewiesen, welche zum Ziele führen, und kein künftiger Forscher wird ungestraft an diesem Buche vorbeigehen dürfen.

Die Art, wie Meinhof im einzelnen verfährt, ist eine induktive. Künftig mag nun die deduktive Art der Formulierung, wie sie z. B. bei den Indogermanisten üblich ist, an deren Stelle treten. Meinhof wählt die induktive Darstellung vermutlich mit Rücksicht auf ungläubige Leser, um sie die Lautregel gewissermassen selbst finden zu lassen, um sie davon zu überzeugen, dass die Formulierung des Lautgesetzes keine willkürliche ist. Praktisch erscheint mir dies Verfahren nicht. Es ist auch nicht konsequent gehandhabt; denn die Urlaute des Bantu setzt Meinhof stets voraus. Er beginnt z. B. seine Lautlehre des Peli wie folgt:

‚*ka* [d. h. die Verbindung *ka* im Ur-Bantu] fehlt. [Peli] *-aχa, eχa, oχa* sind intransitive Verbalendungen.

ta [Ur-Bantu] ‚drei‘ heisst [Peli] *-raro.*

pa [Ur-Bantu] ‚geben‘ [Peli] *fa,* ‚bei‘ Kl. 16 [Peli] *fa,* Verbalendung 4 [Peli] *-fa, -fala.* Also lauten die den Momentanen entsprechenden Laute *χ, r, f.*‘

Ich würde die umgekehrte Formulierung vorziehen:

Die Tenues *k, t, p* des Ur-Bantu, welche in den meisten Bantu-Sprachen als Tenues oder als Tenues aspiratae erhalten sind, sind im Peli zu den entsprechenden stimmlosen Spirantes *χ, r*[1], *f* verschoben worden.

1. *k* > *χ,* z. B. die intransitiven Verbalsuffixe *-*aka, -*ẹka, -*ọka* > *-aχa, -eχa, -oχa.*

2. *t* > *r,* z. B. *-*tatu* ‚drei‘ > *-raro.*

[1] Ich sehe hier davon ab, dass *r* in Wirklichkeit als stimmloses gerolltes alveolares *r* ausgesprochen wird.

3. *p* > *f*, z. B. **pa* ‚geben' > *fa*, **pa* ‚bei' (Kl. 16) > *fa*, die Verbalsuffixe -**pa* und -**pala* > -*fa* und -*fala*.

Die Zahl der Beispiele würde hierbei beträchtlich zu vermehren sein.

Nachdem MEINHOF in jener Weise die Konsonanten in der Verbindung vor dem Vokal *a*, dann die Vokale besprochen hat, behandelt er die Verbindungen Nasal + Tenuis oder Media und dann die Konsonanten vor andern Vokalen als *a* und zwar in der Reihenfolge: 1. *ki, ku, ti, tu, pi, pu, γi, γu, li, lu, v̱i, v̱u,* 2. *kî, kû, tî, tû* u. s. w. — Vor *e* (?) und *o* zeigen die Konsonanten die gleiche Entwicklung wie vor *a*. — In einem späteren Kapitel folgen die Verbindungen *kya, kŷa, kwa, kŵa, tya, tŷa* u. s. w. Dem entsprechend werden auch in den Lauttabellen (S. 194 ff.) die Konsonanten in der Verbindung mit folgendem Vokal vorgeführt: *ka, ke̱, ki, ko̱, ku, kî, kû, kya, kwa, kŷa, kŵa*. Man sieht, wie MEINHOF, ich möchte sagen, vorsichtig tastend, von Fall zu Fall seine Regeln gewinnt. Oder hat er diese Form der Darstellung gewählt, um sicherer zu überzeugen? Jedenfalls haftet dieser Darstellung etwas von der Form einer Untersuchung an. Zu erstreben wäre, dass Zusammengehöriges auch am selben Ort behandelt wird. Jene Lauttabellen liessen sich wesentlich vereinfachen, wenn es heissen würde: 1. *k* vor *a, o̱, u,* 2. *k* vor *i* und *y*, 3. *k* vor *û* und *ŵ*, 4. *k* vor *î* und *ŷ*. Ebenso würde für die Lautlehre der einzelnen Sprachen entweder jeder einzelne Konsonant zu behandeln sein 1. a) in seiner normalen Stellung (vor *a, o̱, u*), b) vor palatalem Vokal (*i, y*), 2. labiovelar (vor *û, ŵ*), 3. palatal, bzw. mouilliert (vor *î, ŷ*) — oder: 1. a) jeder einzelne Konsonant in Normalstellung (vor *a, o̱, u*), b) die Veränderung der Konsonanten vor palatalem Vokal (es kommt nur *k* und *γ* in Frage), 2. die Labiovelierung der Konsonanten durch ein folgendes *û* oder *ŵ*, 3. die Palatierung, bzw. Mouillierung der Konsonanten durch ein folgendes *î* oder *ŷ*. Es sollten ferner die Konsonanten in der Stellung nach Nasal nicht gänzlich losgerissen werden von ihrer Behandlung in der Stellung nach Vokal oder im Anlaut. Jene Lauttabelle würde ich z. B. für das *k* in folgender Form vorziehen:

Bantu	Suaheli	Konde	Sango	Herero	Peli	Duala
k vor *a*, *o̠*, *u*, *w*	*k*	*k*, *kh*	*k*, *χ*	*k*	*χ*	geschwunden
k vor *e̠* (?), *i*, *y*	*k* oder *tχ̇* ?	"	*χ̇*	*tχ̇*	*s*	"
k nach *ṅ* vor *a*, *o̠*, *u*, *w*	*kh*	*g*	*k*, *χ*, *h*	*g*	*kχ*	*k*
k nach *ṅ* vor *e̠* (?), *i*, *y*	"	?	*χ̇*	*dj*	*ths*	"
k vor *û* und *ŵ*	*f*	*f*	*f*	*ṱ* (*s̭*)	*χ̌*	*k* oder geschwunden
k nach *ṅ* vor *û* und *ŵ*	*f*	*f*	?	*ḓ*, *s̭*	*kh*	?
k vor *î* und *ŷ*	*š*	*ṣ*	*s*	*s̭*	*š*	*s*
k nach *ṅ* vor *î* und *ŷ*	*š*	*ṣ*	*s*	*s̭*	*thš*	?

Entsprechend wäre auch die Anordnung in der Lautlehre der einzelnen Sprachen zu gestalten. Ich glaube, dass so die Darstellung wesentlich an Klarheit und Uebersichtlichkeit gewinnen würde.

Doch ich verweile bereits zu lange bei der Betrachtung des Fortschrittes, welches das Buch in wissenschaftlicher Hinsicht bedeutet. Das Vorwort, die Gesamtanordnung und Auswahl des Stoffes und der besondere Abschnitt ‚Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen' lehrt uns, dass das Buch nicht nur sprachwissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern auch praktisch Nutzen stiften soll. ‚Vor allem', so sagt der Verfasser im Vorwort, ‚ist für die Aufnahme bisher unbekannter Bantusprachen die Erkenntnis des Aufbaues der Bantuworte völlig unerlässlich, und diesem praktischen Zweck soll Nachstehendes in erster Linie dienen.'

Es könnte fraglich erscheinen, ob sich beide Zwecke, der theoretische und der praktische, in einem Buche vereinigen lassen, ob der Verfasser nicht besser gethan hätte für jeden dieser beiden Zwecke ein besonderes Buch zu schreiben. Ich meine: nein. Auch ein lediglich praktische Zwecke verfolgendes Buch, das sich zur Auf-

gabe stellt zur ‚Aufnahme bisher unbekannter Bantusprachen' anzuleiten, ein solches Buch kann seinen Zweck nur erreichen, wenn es dem Leser den morphologischen Aufbau der Sprachen auf wissenschaftlicher Grundlage vorführt, und wenn es die bisher beobachteten Einzellaute auf ihre ursprüngliche Grundform zurückführt. Gewiss wird die praktische Beherrschung einer Bantu-Sprache, die sich auch ohne wissenschaftliche Erkenntnis des Sprachbaues erreichen lässt, ein vortreffliches Hülfsmittel sein, um eine bisher noch unbekannte Bantu-Sprache sich schneller zu eigen zu machen. Aber wenige von den Europäern, welche in sprachlich unerforschte Gegenden hinaus gehen, werden in der Lage sein, sich vorher das Suaheli oder eine andere Sprache völlig anzueignen, und zudem sind sie dadurch nicht befähigt, die neu zu erlernende Sprache korrekt zu fixieren, so dass ihre Aufzeichnungen anderen zu Gute kommen. Es bedarf einmal für die richtige Erfassung der Laute und für ihre Nachbildung, also für das Hören und Nachsprechen einer allgemeinen phonetischen Vorbildung (wozu die richtige Analyse der eigenen Aussprache die unerlässliche Vorbedingung ist). Manche Winke für die Bantu-Phonetik bietet auch MEINHOF. Dann aber ist es notwendig, dass man einen Einblick in den Gesamtaufbau jener Sprachenwelt hat, dass man die allen Bantusprachen gemeinsamen Züge kennt, um die dialektischen Besonderheiten des zu erforschenden Gebietes als solche zu erkennen. Die beste Grundlage wird die Erlernung nicht einer beliebigen, jener zu erforschenden vielleicht sehr fern stehenden Mundart sein, sondern die Erlernung des von MEINHOF in seinen Grundzügen konstruierten Ur-Bantu, jener ideellen Einheitssprache sämtlicher Bantu-Mundarten. Im Besitze dieser Kenntnis kann man nach Deutsch-Ostafrika, nach Transvaal, nach Deutsch-Westafrika, nach dem Congo, nach Kamerun gehen — gleichviel: man kennt die sprachliche Basis der zu erforschenden Mundart. Ein Vergleich wird am besten überzeugen. Die verschiedenen Bantu Sprachen mögen einander so ähnlich und von einander so verschieden sein wie etwa die deutschen Mundarten auf dem Lande. Diese Unterschiede sind immerhin so gross, dass die Verständigung eines Holsteiners und

eines Schweizers, eines Niederländers und eines Schlesiers oder Oesterreichers in der Mundart gänzlich ausgeschlossen ist. Nun denke man sich, unsere deutsche Schriftsprache existierte nicht, und von den Mundarten Alldeutschlands wären bisher nur wenige bekannt. Die Chinesen hätten von den Niederlanden und von Ostpreussen Besitz ergriffen und trieben Handel bis Wien und Bern. Es würden chinesische Geistliche, Officiere, Handwerker ausgesandt, welche die deutschen Mundarten erlernen und aufzeichnen sollten. Was würde die Kenntnis des ostpreussischen Platt einem solchen Forscher in den Niederlanden, an der Saale, an der Donau nützen? Was die praktische Beherrschung des Schwizerdütsch? Gross aber würde der Nutzen sein, wenn die Forschung eine gemeindeutsche Sprache aus den bekannten Mundarten konstruiert hätte, eine Sprache, welche die dialektischen Besonderheiten gewissermassen ausgemerzt hätte und nur diejenigen Züge enthielte, welche allen Mundarten gemeinsam sind oder früher gemeinsam gewesen sind. Am ehesten würde einer solchen ideellen deutschen Ursprache etwa das Mittelniederdeutsche entsprechen. Die Kenntnis dieser Sprache würde die beste Grundlage für die Erforschung aller Mundarten von Antwerpen und Aachen bis Memel sein. Denken wir uns ferner, es wäre der Forschung gelungen, etwa an der Hand des Schweizerdeutschen und des Thüringischen die Gesetze der hochdeutschen Lautverschiebung aufzudecken und Regeln aufzustellen, dass einem niederdeutschen *p*, *t* und *k* in hochdeutschen Mundarten unter bestimmten Bedingungen ein *f*, *s* oder *z* und *ch* entspreche, so würde der deutsche Sprachforscher sich mit der Kenntnis des Mittelniederdeutschen auch am Main, in Schlesien und Oesterreich bald zurechtfinden können, sowie der Bantu-Sprachforscher in Johannesburg oder Natal mit der Kenntnis des Ur-Bantu und der südafrikanischen Lautverschiebungsgesetze. So meine ich, sollte jeder, der nach dem südlich vom Aequator gelegenen Teile von Afrika hinausgeht und darauf angewiesen ist, die Landessprache der Eingeborenen in einer ihm bisher unbekannten Mundart zu lernen, sich die Grundzüge des Ur-Bantu zu eigen machen, wie es MEINHOF, in der Hauptsache wohl

richtig, konstruiert hat. Er wird in dem vorliegenden Buche des weiteren auch mancherlei Winke finden, auf welche Dinge er sein Augenmerk zu lenken hat; bietet doch Meinhof (S. 17—27) ein besonderes Kapitel ‚Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen'.

Der Grundriss Meinhofs bedeutet gegenüber den früheren Arbeiten, soweit ich sehe, einen so bedeutenden Fortschritt, dass erst seit diesem Buche von einer Bantu-Sprachwissenschaft die Rede sein kann. Wir wünschen dem Verfasser, dass er bald in die Lage kommt, uns eine neue Bearbeitung schenken zu können, und sollen wir für diese einen besonderen Wunsch aussprechen, so wäre es der, dass der Verfasser die von Erfolg gekrönten Grundsätze, welche er in der ersten Auflage noch zuweilen nicht ohne eine gewisse Unsicherheit befolgt, in der zweiten noch schärfer und konsequenter durchführen möge. Der Weg, den er eingeschlagen, ist der, welcher zum Ziele führt.

Stralsund-Halle, Oktober 1900.

Otto Bremer.

Kleine Mittheilungen.

Aethiopisch አርዌ፡ *und armenisch* էրէ *oder* երէ. — In Dillmann's Wörterbuch p. 743 wird — wohl wegen des Bedeutungsunterschiedes, resp. wegen der allgemeineren Bedeutung des Wortes — nicht darauf hingewiesen, dass አርዌ፡ (*arwē*) mit dem Plural አራዊት፡ (*arāwīt*) 1. bestia, fera, animal: *a*) bestiae terrestres (distinguuntur a volatilibus), *b*) ferae (agrestes, silvestres, rapaces, noxiae) distinguuntur ab እንስሳ፡ (pecore, jumentis quadrupedibus), *c*) belluae majores, *d*) reptilia, *e*) insecta; 2. in specie est serpens, anguis, aspis draco (gew. አርዌ፡ምድር፡ *arwē medr*, wörtl. ‚Erdthier‘ und mit seinen Bedeutungen an die e i n e r Wurzel zugehörigen Ausdrücke: arab. حيوان *ḥajawān* ‚Thier‘, حَيَّة *ḥajja* ‚Schlange‘ = syr. ܚܶܘܝܳܐ *ḥewjā* erinnernd) im Grunde genommen doch dasselbe Wort ist, wie das hebräische אֲרִי *arī* oder אַרְיֵה *arjē* ‚Löwe‘ und das syrische ܐܰܪܝܳܐ *arjā*, das gleich dem hebräischen Ausdruck zum Unterschiede von dem äthiopischen አርዌ፡ nur den einen speciellen Sinn ‚Löwe‘ hat. Das armenische էրէ (*ērē*) oder երէ (*erē*) erinnert lautlich an die zuletzt genannten semitischen Ausdrücke *arī*, *arjē*, *arjā* ‚Löwe‘, der Bedeutung nach — das Wort heisst soviel wie ‚deer, fawn-coloured animals; game, venison‘ — an das äthiopische አርዌ፡. Betreffs der Verschiedenheit der Bedeutung denke man z. B. an avesta *mereγa*, neupers. مرغ *murγ* ‚Vogel‘ und skr. *mṛgá* ‚Waldthier, Vogel‘, an neupers. گربه *gurbä* ‚Katze‘ und skr. *babhrū*, armen. կուղբ *kuγb* ‚Biber‘, an arab. نسر *nasr* ‚Geier‘ und hebr. נֶשֶׁר *néšer* eig. ‚Adler‘, syr. ܢܶܫܪܳܐ *nešrā* u. dgl.

Aethiopisch ጕርዔ፡ *guer‘ē* ‚Kehle‘ (DILLMANN, *Lex.*, p. 1156) ist wohl mit גָּרוֹן גַּרְגְּרוֹת ܓܪܓܪܬܐ جِرِّيَّة جَرْجَر غرغر lautlich verwandt, etymologisch aber doch direct mit der arabischen Wurzel جرع *ǵara‘a* ‚Wasser schlürfen und hinunterschlucken‘ (جرَع الماء وجرِعه إذا بلعه) zusammenzustellen — davon جرعة *ǵur‘a* ‚ein Schluck Wasser‘. Aehnlich gehören ja auch neupersisch گلو *gulū* ‚Kehle‘ (lat. *gula*) und armenisch կլանել *klanel* ‚verschlingen‘ zusammen (*kl-anel* = *kul-anel*).

Aethiopisch ጸንዐ፡ (*ṣan‘a*) firmum esse vel fieri (ጽኑዕ፡ *ṣenū* ‚fest‘ u. s. w.) möchte ich mit der arabischen Wurzel صنع *ṣana‘a* ‚thun, machen‘ identificieren. Umgekehrt haben wir ja doch auch in äthiopisch ገብረ፡ *gabra* ‚machen, thun‘ und arabisch جبر *ǵábara* (eig. den gebrochenen Knochen einrichten, also fest machen) ein und dieselbe Wurzel. Hieran erinnert auch das armenische առնեմ *arnem* ‚ich mache‘ (redupl. Aorist արարի *arari*), dessen Stamm mit dem des griechischen ἀραρίσκω ‚ich füge zusammen‘ identisch ist.

Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Ajaḥ pîtaçastraḥ. — Zu dem apologe vom bocke, der das messer schluckt, Mh. Bh. II. 2193 liefert eine andere stelle desselben epos eine erläuterung nämlich XII. 237, 17 u. flg.

nirmučyamânaḥ sûkšmatvât rûpâṇîmâni paçyataḥ |
çâiçirastu yathâ dhûmaḥ sûkšmaḥ saṃçrayate nabhaḥ |
tathâ dehâdvimuktasya pûrvarûpam bhavatyuta |
atha dhûmasya virame dvitîyam rûpadarçanam |
jalarûpamivâkâçe tathâivâtmani paçyati |
apâm vyatikrame čâsya vahnirûpam prakâçate |
tasminnuparate 'jo'sya pîtaçastraḥ prakâçate |
ûrṇârûpasavarṇasya tasya rûpam prakâçate |
atha çvetâm gatim gatvâ vâyavyam sûkšmam apyuta |
açuklam četasaḥ sâuksmyam (sâukhyamiti pâṭhântaraḥ) apyuktâm brâhmaṇasya vâi |
etešvapihi jâtešu phalajâtâni me çṛṇu |
jâtasya pârthivâiçvaryâiḥ sṛšṭiratra vidhîyate |

wozu der com. — *ajati gačhati kšipati vâ vṛkšânityajo vâyuḥ pîtaçastravat . . . gilitâni çastravadvičhedakatvât vṛkšâgâraparvatâdîni çastrâṇi* (offenb. *çastâni*) *yena tadvat* etc.; es wird der übergang des yogî des brahmabubhûšu geschildert, was Nîl. weiterhin folgendermassen charakterisiert: *seyam vyomasamvit vâyulaya âkâçajayaç četyučyate ayam eva tântrikâṇâm bhûtaçuddhiprakâraḥ sampradâyâparijñânâd idânîntanâir nânušṭhîyate* |

Hier wird also *ajaḥ pîtaçastraḥ* geradezu für *vâyuḥ* gesagt, wie vorher *jalam vahniḥ* für ‚wasser, feuer'. Er heisst *ajaḥ,* indem man *ajaḥ* etymologisch verstund: ‚treiber'; er fällt, schert, rasiert alles, wo seine ban hingeht; es ist als ob er in seinem innern schermesser besässe. Wir können den ausdruck als ein altes rätsel auffassen: was ist der springer der treiber, der (ein oder vile) schermesser verschluckt (in sich) hat? der ajaḥ pîtaçastraḥ? antwort: der wind. Vgl. uns. abh. ‚der apolog vom bock und dem messer' *Sitzgsber. der kön. böhm. ges. der wiss.* 1894, p. 7. Es ist offenbar, dass der ausdruck eine grosse notorietät besass, die entstehung desselben lässt sich aber nur aus einem rätsel erklären. Anders steht es mit dem apolog, der den bock das messer verschlucken und dadurch ums leben kommen lässt. Man muss bedenken, dass bei dem *ajaḥ pîtaçastraḥ* von XII. 237 es nicht sowol auf das verschlucken des messers ankömt, sondern *pîta-* soll nur bezeichnen, dass das messer in dem innern des *aja* befindlich zu denken ist; da aber dies nicht ursprünglich der fall gewesen sein kann, so wird die vorstellung des drinnen sich befindens durch ein postuliertes voraus gegangenes verschluckt haben bewerkstelligt. Wir sehen keine möglichkeit, den apolog mit dem ausdrucke *ajaḥ pîtaçastraḥ* = *vâyuḥ* in irgendwelchen zusammenhang zu bringen; der apolog muss eine unabhängige quelle haben.

Dagegen können wir den *aja pîtaçastraḥ* wol verwenden zur erklärung von Ṛgv. x. 28, 9 *çaçaḥkšuram pratyañčam jagâra,* indem durch denselben erwiesen wird, dass vorgänge in der äussern natur von zerstörender art wie z. b. der sturm in solcher rätselform ausgedrückt wurden. Es ist dabei ziemlich gleichgiltig, ob wir an sturm

(die analogie mit dem *aja* würde dies empfehlen) oder an blitz denken. Hase wie bock sind vegetation zerstörende tiere; es fragt sich nur, wie *pratyañčam* zu verstehen ist, ob es *kšura* oder ob es *jagâra* bestimmt: ‚der hase verschluckte das schermesser mit dem griffe nach vorne', d. h. so dass die schneide zuerst in den mund kam, oder ‚der hase fürte die schlingbewegung in der der gewönlichen entgegengesetzten richtung aus', so dass das messer heraus kam; letzteres scheint uns allein richtig, ersteres gegenstandslos.

Königl. Weinberge, Nov. 1900.

A. Ludwig.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1900 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Bacher, Dr. W., Ein hebräisch-persisches Wörterbuch. Strassburg i. E. 1900.

Browne, E., A handlist of the Muhammadan manuscripts of the University of Cambridge. 1900.

Dussaud, R., Histoire et religion des Noṣairîs. Paris, 1900.

Heller, F., Halâyudha's Kavirahasya. Greifswald 1900. (Geldner, Sanskritdrucke 1.)

Jacob, Dr. G., Türkische Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen, Heft 1. Berlin 1900.

Makas, G., Kurdische Studien. Heidelberg 1900.

Margoliouth, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum. P. 1. London 1899.

Nallino, C. A., L'arabo parlato in Egitto. Milano 1900.

Sachau, E., Am Euphrat und Tigris. Leipzig 1900.

Schwally, Dr. Fr., Ibrāhīm ibn Muhammad al-Baihaqī, kitāb al-maḫāsin valmasāwī. Th. 1. Giessen 1900.

Smith Lewis, A., Select narratives of holy women. London 1900. (Syriac text und translation. Studia sinaitica Nr. ix und x.)

Vloten, G. van, Le livre des avares par Abou Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Leyde 1900.